

CENTRO MILITARE DI STUDI STRATEGICI

**Rapporto di Ricerca**

**su**

# **IL PENSIERO MILITARE NEL MONDO MUSULMANO**

**VOLUME SECONDO**

**TEORIA E PRASSI LA DOTTRINA CLASSICA DEL JIHĀD  
E UNA FRA LE SUE MOLTEPLICI ESPERIENZE  
GEOGRAFICO-CULTURALI: L'ASIA CENTRALE**

 **RIVISTA  
MILITARE**

 **RIVISTA  
MILITARE**

**Direttore Responsabile**

**Pier Giorgio Franzosi**

©

Proprietà letteraria artistica  
e scientifica riservata



CENTRO MILITARE DI STUDI STRATEGICI

**Rapporto di Ricerca**  
su

# **IL PENSIERO MILITARE NEL MONDO MUSULMANO**

VOLUME SECONDO

TEORIA E PRASSI LA DOTTRINA CLASSICA DEL JIHĀD  
E UNA FRA LE SUE MOLTEPLICI ESPERIENZE  
GEOGRAFICO-CULTURALI: L'ASIA CENTRALE

**/// RIVISTA  
MILITARE**

# IL PENSIERO MILITARE NEL MONDO MUSULMANO

sotto la direzione di VALERIA FIORANI PIACENTINI

VOLUME SECONDO

TEORIA E PRASSI LA DOTTRINA CLASSICA DEL JIHAD  
E UNA FRA LE SUE MOLTEPLICI ESPERIENZE  
GEOGRAFICO-CULTURALI: L'ASIA CENTRALE

GIUSEPPINA LIGIOS - RICCARDO REDAELLI

## INDICE

Introduzione .....	15
L'ISLAM FRA DOTTRINA E PRASSI (VALERIA FIORANI PIACENTINI) .....	15
English summary .....	25

### *Rapporto di Ricerca su:*

IL CONCETTO GIURIDICO-SCIARAITICO DI CON- FLITTO ARMATO NELLA DOTTRINA CLASSICA (GIUSEPPINA LIGIOS) .....	35
---	----

### CAPITOLO I:

<i>JIHAD (GUERRA SANTA =) CONFLITTO ARMATO?</i>	35
1.1. <i>Etimologia e contenuto del termine Jihad</i> .....	35
1.2. <i>I nemici da combattere</i> .....	39
1.2.1. Il Jihād contro i Kafirun (ossia politeisti, pagani, idolatri) .....	40
1.2.2. Il Jihād contro l'apostasia e gli apostati (Irtidad) .....	41
1.2.3. Il Jihād contro i "ribelli politici" (Bughat) .	44
1.2.4. Il Jihād contro la "Gente del Libro" (Ahl al-Kitab) .....	45
1.2.5. Il Ribat .....	48
1.2.6. Il Jihād contro i banditi .....	48

1.3. È possibile una guerra “non santa” e “non giusta”?	49
Note	54

## CAPITOLO II:

<i>LA CONDOTTA DI GUERRA QUALE SANCITA DALLA SHAR'AH</i>	59
2.1. <i>I combattenti del Jihād</i>	59
2.1.1. Requisiti	59
2.1.2. L'esercito	62
2.1.3. Il comando dell'esercito	63
2.2. <i>La dichiarazione di guerra</i>	64
2.3. <i>Tattiche e strategie</i>	66
2.3.1. Comportamenti leciti e proibiti in guerra ..	67
2.3.2. Le spie	70
2.4. <i>L'azione militare sui mari</i>	70
2.4.1. La giurisprudenza musulmana e il mare ....	71
2.4.2. La pirateria	72
2.5.1. Il bottino di guerra (Ghanīmah)	73
2.5.2. La spartizione del bottino	74
2.5.3. I prigionieri di guerra e gli schiavi	76
2.6. <i>Jihād e pace</i>	77
2.6.1. L'Aman	78
2.6.2. La Muwāda'ah, o Muḥādanah o Ṣulḥ (tregua)	79
Note	82

### CAPITOLO III

<i>LA DOTTRINA DEL JIHAD PRESSO LA SHI'AH</i>	
<i>IMAMITA</i> .....	87
Premessa .....	87
3.1. <i>Punti di accordo fra la dottrina sunnita e la dottrina sciita</i> .....	88
3.2. <i>Divergenze: il ruolo dell'Imām</i> .....	89
3.3. <i>Il Jihād contro i Bughāt</i> .....	90
3.4. <i>Le leggi sui Bughāt</i> .....	92
3.5. <i>Il problema della sospensione del Jihād</i> .....	94
3.6. <i>L'Imām e il Jihād: l'evoluzione in età il-Khanide e safavide</i> .....	96
3.7. <i>Il pensiero moderno: gli sviluppi del XIX secolo ossia le premesse alla rivoluzione Khomeynista</i> ....	97
3.7.1. <i>La "Risālah jihādiyyah"</i> .....	99
3.7.2. <i>Il pensiero di Shaykh Ja'far nel "Kashf al-Ghitā"</i> .....	102
Note .....	104
Bibliografia .....	106

a) Pakistan .....	149
b) Iran .....	150
c) Afghanistan .....	151
4. Confini politico-geografici nei principali periodi storici .....	151
5. Caratteristiche geo-morfologiche rilevanti: .....	152
i. rilevanza strategica della regione .....	153
ii. ricchezze minerarie del sottosuolo .....	154
B) DETERMINAZIONE ANTROPOLOGICA .....	155
1. Principali gruppi o sotto-gruppi etnici presenti nell'area balucia: .....	155
a) Baluci .....	157
b) Pakhtun .....	159
c) Brahui .....	159
2. Analisi delle strutture sociali in Baluchistan .....	159
a) Il "modello tribale" .....	160
b) Il "modello feudale" .....	161
3. Analisi delle strutture politiche e dei rapporti di potere .....	165
a) Il Baluchistan pakistan .....	165
b) Il Baluchistan iraniano .....	165
C) ANALISI STORICA .....	169
1. Studio di periodi storici emblematici: .....	169
a) L'arrivo degli inglesi ed il loro modello amministrativo. La divisione del Baluchistan .....	169
b) Il Baluchistan dopo la creazione del Pakistan: ...	170
i. I primi decenni (anni '50-'60) fra dittatura e desideri autonomistici; .....	170

“OGNI ESPERIENZA DI CONFLITTO È QUALCOSA DI UNICO...”: L'ASIA CENTRALE (RICCARDO REDAELLI) .....	111
--	-----

## CAPITOLO I

<i>AREA IN ANALISI: PAKHTUNISTAN</i> .....	111
--	-----

### A) DETERMINAZIONE GEO-POLTICA

1. Posizione geografica .....	111
2. Stati interessati .....	111
3. Regioni, province (o comunque suddivisioni terri- toriali principalmente interessate) .....	112
4. Confini politici nei principali periodi storici: .....	113
i. Impero Lodhi e Suri .....	114
ii. Impero ghalzay .....	114
iii. Impero durrani .....	114
iv. Afghanistan durante il confronto con l'Inghil- terra .....	115
v. Confini attuali .....	116
5. Caratteristiche geo-morfologiche rilevanti .....	116

### B) DETERMINAZIONE ANTROPOLOGICA .....

1. Descrizione dei principali gruppi e sotto-gruppi etnici: .....	117
i. Pastun .....	117
ii. Tajiki .....	120
iii. Hazara .....	120
iv. Baluci .....	120
v. altri .....	120

b) Principali sotto-gruppi dell'etnia pakhtun: .....	121
i. Confederazioni .....	121
ii. Tribù .....	122
iii. Clan .....	123
2. La struttura socio- politica ed i rapporti di potere nell'area afgana: .....	124
a) Strutture socio-politiche .....	125
b) Il concetto di autorità, i meccanismi di potere ed il supporto alla <i>élite</i> politica ( <i>posht</i> ) .....	126
c) Il ruolo dell'Islam nelle dinamiche socio- politiche interne e nei rapporti con le altre realtà statuali .....	130
C) ANALISI STORICA: .....	132
1. Studio di periodi storici emblematici: .....	132
a) Le guerre anglo-afgane .....	132
b) L'area pakhtun sotto la dominazione inglese .....	135
c) Le tensioni del dopo partizione (il Pakhtunistan) .....	137
d) L'invasione sovietica e la guerra civile in Afgha- nistan .....	141
2. Considerazioni finali .....	145
 CAPITOLO II	
AREA IN ANALISI: BALUCHISTAN .....	149
A) DETERMINAZIONE GEO-POLITICA .....	149
1. Posizione geografica .....	149
2. Stati interessati: .....	149
3. Regioni, province (o comunque suddivisioni terri- toriali) principalmente interessate in: .....	149



ii. l'insurrezione del '73-'77 e la sconfitta del movimento armato .....	172
2. Analisi della situazione attuale. Possibili sviluppi dell'odierna situazione politico-sociale e probabili conseguenze interne ed internazionali .....	175

### CAPITOLO III

#### *AREA IN ANALISI: ASIA CENTRALE SOVIETICA .* 179

#### A) DETERMINAZIONE GEO-POLITICA ..... 179

1. Posizione geografica .....	179
2. Regioni, province (o comunque suddivisioni terri- toriali principalmente interessate .....	179
3. Confini politici nei principali periodi storici: .....	180
a) La religione durante il XIX secolo .....	180
b) Le frontiere zariste-sovietiche .....	182
4. Caratteristiche geo-morfologiche rilevanti .....	184

#### B) DETERMINAZIONE ANTROPOLOGICA ..... 186

1. Popolazione dell'Asia Centrale Sovietica .....	186
2. Principali, gruppi etnici .....	188
3. Tensioni economiche, religiose e sociali .....	193

#### C) ANALISI STORICA ..... 201

1. L'Asia Centrale e l'Impero zarista .....	201
a) I primi tentativi di conquista .....	201
b) L'affermazione del dominio russo .....	202

2. L'Asia Centrale all'interno dell'Unione Sovietica ...	205
a) Le resistenze alla sovietizzazione .....	205
b) La sovietizzazione dell'Asia Centrale .....	207
Note bibliografiche .....	212
Bibliografia .....	238

SINTESI DELLA RICERCA  
TEORIA E PRASSI—LA DOTTRINA CLASSICA  
DEL JIHAD E UNA FRA LE SUE MOLTEPLICI  
ESPERIENZE GEOGRAFICO-CULTURALI:  
L'ASIA CENTRALE

G. LIGIOS:

*Il concetto giuridico-sciaraitico di conflitto armato  
nella dottrina classica.*

R. REDAELLI:

*“Ogni esperienza di conflitto è qualcosa di unico...”  
Pakhtunistan, Baluchistan e Asia Centrale.*

INTRODUZIONE:

L'ISLAM FRA DOTTRINA E PRASSI

VALERIA FIORANI PIACENTINI

Lo stato — per Maometto e per tutti i Musulmani fino ad oggi — è la comunità dei credenti, partecipi della visione religiosa predicata dal profeta, associati in un culto comune e nella dedizione e obbedienza assoluta all'Inviato (*rasūl*) da Dio, il quale — investito di una missione del tutto speciale — rivelò al suo popolo il messaggio divino.

Ogni cittadino-membro di questa comunità sarà dunque uomo religioso e, al tempo stesso, uomo politico e militare. Tale posizione trova la sua base e affonda le sue radici nella rivelazione coranica, la quale accompagna sin dall'inizio l'opera-

to di Maometto, costituisce la più autentica testimonianza del suo pensiero e della sua successiva evoluzione non soltanto in materia dogmatica, bensì anche per ogni problema riguardante la vita della comunità: giuridico, politico, sociale, speculativo e militare.

Sin dal suo sorgere, pertanto, lo stato islamico si configura con caratteristiche ben precise e del tutto peculiari: non è legato a confini territoriali, è uno stato teocratico e fortemente etico. Ne consegue quindi, che — sul piano concettuale (ed operativo) — la politica non può esistere quale attività autonoma e distinta dalla religione.

E come la politica non è concepibile come attività autonoma dalla religione, così — a maggior ragione — la “ragion militare” (o strategia) non può essere scissa dalla religione (e dalla “sua” Legge).

La politicità dell'uomo è concepita — e praticata — in funzione del vincolo associativo fondamentale, ossia la fede comune, e degli obblighi a questa strettamente correlati. Ne consegue inevitabilmente *la netta contrapposizione fra credenti e non-credenti*, con crescente supremazia, dapprima soltanto morale-religiosa e successivamente anche politica, dei primi sui secondi.

Ne consegue inevitabilmente anche un secondo corollario: *il diritto-dovere dei credenti di difendere l'Islam con ogni possibile sforzo — anche con le armi (Jihād) — e di piegarsi gli infedeli, tollerando come “protetti” — o dhimmī — le “Genti del Libro”, e sterminando gli idolatri.*

Si è pertanto di fronte a una concezione statuale in cui lo stato islamico si propone come il solo possibile modello, l'unico legittimo, che assorbe e distrugge ogni altra comunità eterodossa. È lo stato per eccellenza. E il mondo dovrà necessariamente dividersi in “Territorio dell'Islam” e “Territorio della Guerra”; il primo è quello dove si applicano i principî della *sharī'ah* (o Legge Sacra), tutto il resto del mondo è Territorio della Guerra. L'umanità non ha alternative; non può che prendere atto della

verità che il Profeta arabo degli Arabi è venuto a rivelare, e sottomettervisi abbracciandola, o patteggiando (la "Gente del Libro"), oppure venire a guerra (per essere poi comunque piegata con la forza, poiché questa è la volontà di Dio).

*Da questo nucleo teorico prenderà l'avvio una vera e propria letteratura di "scienza della politica", molto ricca, vasta e varia per contenuti, anche in rapporto alle diverse situazioni storiche e geografico-culturali con cui l'Islam è venuto a contatto. A questa letteratura è riconducibile anche il pensiero militare, in virtù della inscindibile unitarietà fra pensiero politico, militare e religioso. Si tratta di una letteratura che — ferma restando la perfezione e immutabilità della legge religiosa — cerca di elaborare "dottrine" le quali — preso atto di situazioni esistenti "de facto" o culturalmente pre-esistenti alla venuta dell'Islam — legittimino e giustifichino tali situazioni "de jure", e spesso a posteriori.*

Ne deriva quindi che — nell'Islam — la *teoria strategica* non può che avere un valore universale e permanente; essa affonda le sue radici nel Corano e nella Tradizione (ossia i detti, i fatti e i silenzi di Maometto/uomo, i quali, in determinate circostanze, assumono rilevanza giuridica), nei quali sono già contenute leggi precise e precise indicazioni normative. La *dottrina strategica* provvederà alla elaborazione e sistematizzazione giuridica di questa materia, e assumerà caratteri e contenuti affatto contingenti, proprio in rapporto alla molteplicità e variabilità delle situazioni storiche, politiche e *geografico-culturali*.

Nel volume che precede si è sottolineata l'evoluzione di questa "dottrina" — fermi restando i principi sacri e intoccabili della *shari'ah*. Si è visto come l'impatto di dottrine e ideologie occidentali agli inizi del secolo scorso abbiano contribuito a un risorgimento del pensiero islamico anche in materia di pensiero militare; si è accennato ai filoni principali e alle principali correnti di questo pensiero in epoca moderna e contemporanea. L'indiano Mawdudi ha portato una critica acuta al pensiero occidentale, al materialismo storico e alla fatuità dei valori socialistici tutti tesi al benessere fisico dell'individuo a completo

scapito della sua personalità e moralità. Di qui, prese l'avvio una più profonda e approfondita riconsiderazione dei "rapporti" fra Occidente e Islam, fra occidente capitalistico e socialistico da un lato, e Islam inteso come ideologia — morale-religiosa ma anche politico-militare — dall'altro. I Fratelli Musulmani hanno portato questa critica all'esasperazione, condannando in blocco l'Occidente e le sue dottrine corruttrici, e postulando con questo mondo corrotto e infedele soltanto rapporti di conflittualità, nel più puro filone del pensiero islamico "delle origini". A questa posizione estremista si contrappone una posizione "intermedia", chiamata anche liberal-moderata, che — pur non rinnegando i valori religioso-politici dell'Islam — accetta la possibilità di "intese" con l'Occidente e di rapporti i quali non siano solo "jihād" e "martirio" (Shaltut). Ed infine, con la presa di potere da parte dei militari negli anni sessanta, si assiste al trionfo del pensiero militare "globale", il quale — scavalcato il pensiero politico — avoca a sé il compito-missione di rifondazione dello stato (e delle sue istituzioni politiche, sociali ed economiche) in senso islamico.

Si è anche visto — e sottolineato — come tutta la dottrina islamica in materia di pensiero militare abbia ruotato intorno a due punti (concetti) fondamentali: quello della conflittualità (*jihād*) e quello della leadership (*imamato*).

Si è anche visto — e sottolineato — l'importanza e il ruolo del "jihād" in questo contesto.

Si è anche visto — e sottolineato — come la dottrina, nella sua elaborazione e sistematizzazione giuridica della "conflittualità", in ogni momento storico e in ogni situazione geografico-culturale faccia *sempre* riferimento ai principî della *shari'ah*: base e fondamento della società, statualità, politicità... e conflittualità.

Si tratta di termini di estrema attualità. Ancora oggi nessun comportamento morale, politico, sociale, economico... e *conflittuale* può prescindere da una rigorosa interpretazione e applicazione dei principî e dei precetti sciaraitici. Sia che si tratti di far leva sulla emotività fideistica delle masse, sia che si tratti di una



mossa strategica strumentale tesa a confondere il nemico, *in ogni caso* il comportamento dell'*imām* — ossia del leader al potere — deve ispirarsi e conformarsi alla Legge Sacra.

Oggi — certamente più che negli anni scorsi — il fallimento delle sperimentazioni “islamiche” del modello statuale occidentale liberale, e — recentissimamente — il collasso “anche” dei modelli statuali occidentali socialistici hanno portato a un risveglio dei valori tradizionali etico-religiosi statuali islamici, e ad una esasperazione di questi in chiave decisamente “nazionalistica”.

In questa precisa prospettiva — proprio per la risorgente rilevanza anche internazionale di taluni principi sciaraitici sulla saliente ondata delle “emozioni” islamiche — è sembrato utile e chiarificatore precisare e puntualizzare i principi classici della dottrina islamica in materia di conflittualità, sottolineandone l'articolazione, le contraddizioni ed anche le polemiche interne (sunniti - sciiti) (G. LIGIOS - *Il concetto giuridico - sciaraitico di conflitto armato nella dottrina classica*).

Si tratta certamente di temi antichi ma particolarmente attuali, i quali stanno ancor oggi alimentando una ricca e varia letteratura sia in lingue occidentali che in lingue orientali. Si tratta di temi antichi, ma attuali in ogni momento storico e area geografica dell'ecumene islamica, proprio in virtù di quel carattere peculiare al mondo e pensiero islamico di *immutabile universalità della teoria strategica*.

\* \* \* \* \*

Sempre seguendo questo filo di pensiero, nel volume che precede si è quindi passati ad esaminare quelle ideologie e correnti di pensiero che tanto agitarono l'Europa del secolo XIX, e come queste furono recepite nel mondo islamico, quale fu il loro impatto sulla cultura tradizionale, quali le reazioni suscitate, “se” e “come” queste dottrine furono eventualmente rielaborate in un fatto tipicamente islamico.

Una siffatta analisi ci ha restituito una “molteplicità di fatti” sia nel tempo che nello spazio, *i quali non possono essere assolutamente ricondotti a una sola categoria.*

Le varianti e le variabili sono numerosissime. Al di là di un comune fattore denominatore — ossia l'evocazione di una mitica età dell'oro, di un passato in cui regnava la libertà e lo stato (o la comunità) si reggeva su tradizioni e forze tradizionali autoctone e “perfette” — il pensiero islamico non si limita a un cammino a ritroso nel tempo. Ma guarda al passato come a una spinta in avanti, come a una ricostruzione in senso progressista dei valori culturali (ossia storici, politici, istituzionali, sociali, speculativi) del passato. In pratica, il pensiero — e la dottrina — in tutta l'ecumene islamica cerca di disancorarsi da ciò che è stato recepito dall'Occidente in senso ideologico, servendosi tuttavia delle stesse strade che l'Occidente ha insegnato; e — fermo restando il punto della “superiorità tecnologica” dell'Occidente — si cerca di trasformare il tutto in “modelli” culturali più congeniali e consoni alla mentalità locale *e alle masse*. Entrano di prepotenza sulla scena politica (e militare) “le masse” e i “nazionalismi”.

Ed è a questo punto — e in questo preciso momento del processo di trasformazione — che subentrano — e finiranno con il prevalere — le variabili geografico-culturali, frantumando la teorica unità/unitarietà della comunità islamica e della sua Legge in una molteplicità di realtà locali. L'Occidente dà le “ricette” della tecnologia; l'Islam le recepisce, se ne impossessa insieme a elementi di ideologie; le tradizioni culturali locali se ne serviranno secondo “leggi” affatto contingenti dettate dai codici di valori locali. E soltanto una micro-analisi di dettaglio consentirà di percepire questi “codici” (vari e diversi fra loro, tanto varie e diverse fra loro sono le “comunità”); di estrarne le leggi comportamentali sociali e politiche; e quindi di ricavarne un “modello”, che sarà ben lungi dall'essere lo stesso per tutte le situazioni, riportandoci ancora una volta alla affermazione di Luttwak, che “ogni esperienza di conflitto è qualcosa di unico, il prodotto di una irripetibile convergenza di aspirazioni politiche,



di emozioni, di limitazioni tecniche, di mosse tattiche, di schemi imperativi e di situazioni geografiche"... e di codici tradizionali locali, si potrebbe ben aggiungere con piena ragione.

Nel secondo studio, dedicato precisamente a un tentativo di micro-analisi di settore, sono state prese in considerazione tre aree "culturali" con forti persistenze tradizionali: il Pakhtunistan, il Baluchistan e l'Asia Centrale sovietica.

Di queste tre aree sono state esaminate: (1) le caratteristiche morfologiche rilevanti al fine di una analisi geo-politica; (2) le caratteristiche antropologiche al fine di una analisi delle strutture sociali e politiche di base; (3) i periodi storici "emblematici" al fine di una comprensione finale in chiave politico-militare dei rapporti e degli equilibri/squilibri interni ed esterni. (R. REDAELLI, *"Ogni esperienza di conflitto è qualcosa di unico..."*: *l'Asia Centrale*).

Per quanto riguarda più da vicino il pensiero militare, da una siffatta analisi di settore sono emersi alcuni punti di rilievo:

— La conquista islamica — e la successiva islamizzazione delle popolazioni che abitano queste aree — non ha cancellato le tradizioni pre-esistenti, vecchie di secoli e profondamente radicate nella cultura locale. Tutti questi gruppi etnici hanno conservato le loro peculiarità e le loro caratteristiche, anche in materia militare. Codici di comportamento "tribale", ideologie tribali, convinzioni d'onore profondamente interiorizzate sono confluite nel "corpus" islamico in una osmosi del tutto particolare.

Da questa premessa, derivano alcuni corollari:

(1) La prevalenza e persistenza di una cultura orale ha impedito lo sviluppo di un "pensiero militare" sistematizzato; mancano formulazioni dottrinali di ampio respiro, codici comportamentali, una manualistica originale, elaborazioni giuridiche e/o ideologiche del genere di quelle riscontrate in altre aree del mondo islamico.

(2) Il “pensiero militare” è sostanzialmente l’epica orale e i codici d’onore tradizionali.

(3) I principî della teoria strategica islamica hanno certamente influito sulla condotta di guerra, introducendo delle limitazioni tattiche, prescrizioni strategiche, principî etico-morali, una “*pietas*” religiosa (spesso più formale che sostanziale).

(4) *Ma la forte persistenza dei codici d’onore tribali (il Pakhtunwali, ad esempio; o il badal, il nang ecc.) ha condizionato in maniera determinante le scelte strategiche — e politico/militari — al di là dei principî della teoria strategica islamica... o dell’addestramento militare occidentale.*

(5) Le particolari strutture sociali — e politiche locali, e la tradizionale concezione del potere e dell’autorità, che in passato avevano tanto esasperato la conflittualità inter-tribale rendendo pressoché utopica la costituzione di un qualsiasi organismo statale centralizzato, non sono state spezzate dall’Islam — e dalla islamizzazione delle popolazioni indigene — né dal dominio europeo. Si tratta di una realtà locale dalle profonde radici culturali, la quale ha senza dubbio influito sulla *inesistenza di una “visione strategica” di ampio respiro*. Nonostante l’addestramento all’uso della tecnologia di guerra anche più sofisticata, la “condotta” di guerra è rimasta fundamentalmente quella della “guerriglia” e della “guerra per bande” — tipica appunto della struttura politico-sociale tribale locale tradizionale.

(6) È difficile che la visione politico-strategica superi l’interesse particolare del gruppo; alla base di questo interesse resta comunemente il “*bottino*” — e, quindi, l’impiego mercenario di se stessi.

(7) Dall’analisi dei codici d’onore tribali, si ricava che alla base vi sono delle precise regole comportamentali ispirate alla più *rigida lealtà verso la leadership*. Orbene, l’impatto dell’Islam con questi codici, e l’impatto di questi codici con la tecnologia e le dottrine occidentali, hanno avuto come conseguenza: (a) quasi

tutti i “tribali” si sono rivelati ottimi elementi militari per qualità fisiche ed anche attitudinali all'apprendimento dell'uso degli armamenti moderni (anche di quelli tecnologicamente più sofisticati); (b) gli stessi hanno denunciato uno spiccato senso di disciplina nei confronti degli istruttori “stranieri”.

(8) *Ma* l'analisi di questi stessi codici d'onore ha anche rivelato come essi contengano implicitamente dei *limiti ben precisi alla obbedienza e alla disciplina*. Alla base di questi “limiti” vi è anzitutto la particolare concezione della leadership e del “rispetto” che si deve a questa; si tratta di un contratto che può essere risolto quando si ritenga che il “leader” venga meno a una o altra delle regole basilari dei codici comportamentali tradizionali. E ancora, limite invalicabile ad ogni obbedienza resta l'impadronimento di un determinato bottino.

(9) Nel volume che precede si è a lungo insistito sulla centralità del tema della leadership (o imamato) nel dibattito dottrinale islamico di tutti i tempi. Orbene, nell'area qui presa in esame il pensiero militare “islamico” ha avuto influssi e riflessi molto marginali e superficiali; le concezioni e le istituzioni tradizionali (*sardar, kawdai, hakim* ecc.) sono tuttora fortemente presenti (se non di diritto, quanto meno di fatto), e poco o nullo spazio lasciano a concezioni e istituzioni diverse, siano queste islamiche che non.

Le considerazioni potrebbero essere molto più lunghe e articolate; ma per questo si rimanda all'analisi di settore, che evidenzia con schematicità e chiarezza i termini di potere politico-militari locali. Non solo; essa evidenzia con estrema chiarezza proprio la relatività di *un* modello di pensiero militare in ambito islamico, e il rischio di incorrere in pericolose generalizzazioni e confusioni quando si passa dai principî della teoria a quelli della dottrina “prescindendo” dalle realtà locali.

## ENGLISH SUMMARY

*Theory and Praxis — The classic doctrine of Jihād and one of its many geographical-cultural exemplifications: Central Asia.*

G. LIGIOS:

*The juridical-sharaitic concept of armed conflict in classic doctrine.*

R. REDAELLI:

*"Each experience of conflict is unique...": Pakhtunistan, Baluchistan and Central Asia.*

### INTRODUCTION:

#### ISLAM CAUGHT BETWEEN DOCTRINE AND PRAXIS (VALERIA FIORANI PIACENTINI)

The state — for Muhammad and for all Muslims up to present day — is the community of believers, who share the religious vision preached by the prophet, brought together in communal worship and in the devotion and absolute obedience to God's Messenger (*Rasūl*), who — charged with an utterly special mission — revealed the divine message to his people.

Each citizen-member of this community will therefore be a religious man and, at the same time, a political and military man. This position has its basis and its roots in the Koranic revelation, which accompanies Muhammad's action from the outset, and constitutes the most authentic evidence of his thought and its later development not only in matters of dogma, but also concerning every problem relating to the life of the community: juridical, political, social, intellectual *and military*.

Thus right from its very origins, the Islamic state takes on certain very specific and particular characteristics: it is not linked to

territorial boundaries, it is a theocratic and strongly ethical state. It thus follows that — on the conceptual (and operative) level — politics cannot exist as an activity independent of and distinct from religion.

And since politics is not conceivable as an activity independent of religion, thus — *a fortiori* — strategy cannot be separated from religion (and from 'its' Law).

Man's political life is conceived — and practised — in terms of this basic associative link, namely his faith, and of the obligations closely correlated to it. The inevitable result is *the clear-cut opposition between believers and non-believers*, with the growing supremacy, originally only moral — religious and subsequently also political, of the former over the latter.

A second corollary also inevitably derives from this: *the right — duty of the believers to defend Islam with every possible means — even with arms (Jihād) — and to sway the unbelievers, treating the 'People of the Book' as 'protected', or dhimmī, and exterminating idolaters.*

Thus we have a conception of statehood in which the Islamic state is put forward as the only possible and legitimate model, which absorbs and destroys every other heterodox community. It is the state par excellence. And the world will necessarily have to be divided into the 'House of Islam' and the 'House of War'; the first being the territory where the principles of the Shari'ah (or Holy Law) are applied, all the rest of the world being the House of War. Humanity has no alternatives; it cannot but take note of the truth which the Arab prophet of the Arabs came to reveal, and subject itself to it by embracing it, either by making a pact (the 'People of the Book'), or coming to war (subsequently to be inevitably swayed by force, since such is the will of God).

This theoretical nucleus has given rise to a whole literature of 'science of politics', a literature which is extremely rich, wide-ranging and various in its contents, *relating also to the various historical and geographical cultural situations with which Islam has come into contact.* This literature also lies at the roots



of military thought, by virtue of the utter indivisibility of political, military and religious thought. It is a literature which — since the perfection and immutability of the religious law remains in force — seeks to elaborate ‘doctrines’ which — taking note of situations existing *de facto* or culturally ante-dating the coming of Islam — might legitimize and justify such situations *de jure*, and often *a posteriori*.

The necessary result is that — in Islam — *strategic theory* cannot but have a universal and permanent value; it has its roots in the Koran and in Tradition (namely the words, deeds and silences of Muhammad/man, which, in certain circumstances, assume a juridical importance) which already contain precise laws and specific normative directions. *Strategic doctrine* will provide the juridical elaboration and ordering of this material, and will take on characters and include contents which are completely incidental, in relation to that very multiplicity and variability of the historical, political, and *geographical - cultural* situations.

In the preceding volume we emphasized the development of this ‘doctrine’ — the sacred and inviolable principles of the *shari‘ah* remaining in force. We have seen how the impact of western doctrines and ideologies at the beginning of the last century contributed to a resurgence of Islamic thought also in connection with military thought; we mentioned the main tendencies and currents of this thought in the modern and contemporary period. The Indian Mawdudi provided an acute critique of Western thought, of the historical materialism and emptiness of socialist values, aiming purely at the physical well-being of the individual, to the complete detriment of his individuality and morality. This was the starting-point for a deeper and more thorough reconsideration of the ‘relations’ between the West and Islam, between the capitalist and socialist West on the one hand, and Islam, understood as a moral and religious but also a political — military ideology on the other. The Muslim Brethren have taken this critique to extremes, condemning the West and its corrupting doctrines en masse, and postulating relations only of conflict with this corrupt and infidel world, in the purest tradition of the

earliest Islamic thought. This extremist position is countered by an 'intermediary' one, also known as the liberal — moderate, which — though not repudiating the religious and political values of Islam — accepts the possibility of 'understandings' with the West and of relations which are not just those of 'jihād' and 'martyrdom' (Shaltut). And lastly, with the taking of power by the military in the sixties, we see the triumph of 'overall' military thought, which — by-passing political thought — arrogates to itself the task — mission of the recasting of the state (and of its political, social and economic institutions) in an Islamic direction.

We have also seen — and emphasized — how all Islamic doctrine concerned with political thought has revolved around two basic points: that of the inevitability of conflict (*jihād*) and that of leadership (*imamate*).

We have also noted — and emphasized — the importance and the role of 'jihād' in this context.

And we have seen — and emphasized — how, in its juridical elaboration and ordering of the 'tendency towards conflict', at every historic moment and in each geographical — cultural situation, doctrine *always* makes reference to the principles of *the Shari'ah* : the basis and bedrock of society, statehood, political life... and conflict.

These are terms of extreme topicality. Even to-day, no moral, political, social, economic... *or military* behaviour can exclude a religious interpretation and the application of the principles and precepts of the *Shari'ah*. Whether it is playing upon the religious emotions of the masses, or aiming at an instrumental strategic move to confound the enemy, *in all cases* the behaviour of the *Imām* — or leader in power — must be inspired by and in conformity with the Holy Law.

To-day — certainly more than in past years — the failure of the 'Islamic' experiments with western liberal or socialist state models and — even more recently — the collapse of the western socialist state models themselves — have led to an awakening of

the traditional Islamic ethico — religious values of statehood, and to their development in a markedly 'nationalistic' key.

In this particular perspective — precisely because of the resurgence, on an international level too, of certain sharaitic principles, on the rising wave of Islamic 'emotions' — it has seemed helpful and relevant to specify and review the classic principles of Islamic doctrine concerning the inevitability of conflict, underlining their details, their contradictions and also their internal polemics (Sunni - Shi'ite) (G. LIGIOS, *The juridical — sharaitic concept of armed conflict in classic doctrine*).

These are of course very ancient themes, but they are also topical, and even to-day they fuel a rich and varied literature in both western and eastern languages. They are ancient but also topical themes at each historical moment and in each geographical area of the Islamic ecumene, precisely by virtue of that characteristic, peculiar to the Islamic world and thought, of the *immutable universality of strategic theory*.

\* \* \*

Still following this line of thought, in the preceding volume we then went on to examine those ideologies and currents of thought which so agitated nineteenth-century Europe, and to see how these were received in the Islamic world, their impact on traditional culture and the reactions they aroused, 'if' and 'how' these doctrines were ultimately reworked into something typically Islamic.

Such an analysis yielded up a 'multiplicity of facts', over both time and space, *which cannot in any way be reduced to any one single category*.

The variants and variables are multiple. Beyond one common denominating factor — that is, the evocation of a mythical age of gold, of a past when freedom reigned and the state (or community) was ruled by autochthonous and 'perfect' traditions — Islamic thought is not restricted to a backward march through



time. Rather it looks to the past to provide a forward thrust, as a reconstruction, in a progressive sense, of the cultural values (that is historical, political, institutional and intellectual) of the past. In practice, in the whole Islamic ecumene, thought — and doctrine — is trying to free itself from all that has been absorbed from the West in an ideological sense, though still using the methods the West taught; and — the West's 'technical superiority' remaining unquestioned — an attempt is being made to transform the whole into cultural 'models' that are more congenial and consonant with the local mentality and *with the masses*.

For 'the masses', and the various 'nationalisms', have made a forceful entrance on to the political (and military) scene.

And it is at this point — and at this precise moment in the transformation process — that the geographical — cultural variables enter the scene, finally to dominate it, shattering the unity and ideal unitary nature of the Islamic community and its Law into a multiplicity of local realities. The West provides the 'recipes' of technology; Islam absorbs them, takes possession of them together with elements of various ideologies; local cultural traditions make use of them according to completely incidental 'laws' dictated by the codes of local values. And only a detailed micro-analysis will make it possible to perceive these 'codes' (various and varying among themselves, so various and different are the communities involved); to deduce from them their social and political laws of behaviour; and hence to draw a 'model', which will by no means be the same for all situations, taking us back once again to Luttwak's claim that 'every experience of conflict is unique, the product of an unrepeatable convergence of political aspirations, emotions, technical limitations, tactical moves, patterns of government and geographical situations' ...and here, one might aptly add, of traditional local codes. In the second study, devoted to an attempt precisely at micro-analysis sector by sector, three 'cultural' areas with strongly persistent traditions have been taken into consideration: Pakhtunistan, Baluchistan and Central Asia.

The following aspects of these three areas have been examined:

1) Those morphological features relevant for the purposes of geo-political analysis; 2) their anthropological features, for the purposes of an analysis of the underlying social and political structures; 3) the 'typical' historical periods, for the purposes of a political — military understanding of their internal and external relations and balances/imbances. (R. REDAELLI, *'Each experience of conflict is unique...: Pakhtunistan, Baluchistan and Central Asia'*).

For military thought in particular, this sectorial analysis yielded the following main point:

Islamic conquest — and the subsequent Islamisation of the people living in these areas — has not wiped out pre-existing traditions, which are centuries-old and deeply rooted in local culture. All these ethnic groups have retained their peculiarities and characteristics also in military matters. Codes of 'tribal' behaviour, tribal ideologies, deeply internalized convictions concerning honour have come together in the Islamic 'corpus' in a completely individual osmosis.

This premise gives rise to several corollaries:

1) The prevalence and persistence of an oral culture has prevented the development of an organized 'military thought'; wide-ranging theoretical formulations, codes of behaviour, original text-books, juridical and/or ideological elaborations of the kind found in other areas of the Islamic world are lacking.

2) Basically, 'military thought' consists of the oral epic and traditional codes of honour.

3) The principles of Islamic strategic theory have certainly influenced the conduct of war, introducing tactical limitations, strategic prescriptions, ethico-moral principles, a religious 'pietas' (often more a matter of form than of substance).

4) But the powerful persistence of the tribal codes of honour (the *Pakhtunwali*, for instance; or the *badal*, the *nang* etc.) has had a crucial effect on conditioning strategic — and political/military — choices, irrespective of the principles of Islamic

strategic theory... or western military training.

5) The particular local social — and political — structures, and the traditional conception of power and authority, which in the past had so exacerbated inter-tribal conflicts, making the setting up of any centralized state organism almost completely unrealistic, have not been shattered by Islam — and by the Islamisation of the indigenous peoples — nor by European domination. They constitute a local phenomenon with deep cultural roots, which has undoubtedly had an influence on the *absence of any broadly conceived 'strategic vision'*. Despite training in the use of even the most sophisticated war technology, the 'conduct' of war has remained basically that of 'guerrilla warfare' and 'clan warfare' — utterly typical of the local tribal politico-social structure.

6) It was never likely that the political — strategic vision would extend beyond the particular interest of the group; the root of this interest is still commonly '*booty*' — and hence the usage of joining up as mercenaries.

7) An analysis of the tribal codes of honour implies that at their root lie specific behavioural rules inspired by the most rigid *loyalty to the leadership*. The impact upon these codes of Islam, and the impact of western technology and doctrines upon these codes have had, as their consequences, the following:

a) Almost all the tribesmen have proved excellent military elements by virtue of both their physical qualities and their attitudes to learning the use of modern armaments (even of the technologically most advanced); b) they have shown a marked sense of discipline vis-à-vis their 'foreign' instructors.

8) *But* the analysis of these same codes of honour has also revealed that they implicitly contain very *clear limits to obedience and discipline*. At the basis of these 'limits' lies above all the particular conception of leadership and the 'respect' owed it: leadership is a contract which may be dissolved when it is felt that the 'leader' is not living up to one or other of the fundamental rules of the traditional codes of behaviour. And again, the seizing of a specific booty remains the unsurmountable limit to all obedience.

9) In the preceding volume we laid lengthy emphasis on the subject of leadership (or imamate) in Islamic doctrinal debate over all periods. Now in the area here under consideration 'Islamic' military thought has had very marginal and superficial influence and repercussions; the traditional concepts and institutions (*sardar*, *kawdai*, *hakim* etc) are still strongly present (if not *de jure*, at least *de facto*), and they leave little or no space for different concepts and institutions, whether Islamic or not.

Our considerations could be much longer and more detailed; but we refer the reader to the analysis by sectors, which highlights the terms of local political — military power clearly and concisely. Furthermore, it highlights the very relativity of a model of military thought in the Islamic sphere extremely sharply, together with the risk of falling into dangerous generalizations and confusions when one proceeds from the principles of theory to those of doctrine, ignoring local realities.



## CAPITOLO 1

### JIHAD (GUERRA SANTA) = CONFLITTO ARMATO?

G. LIGIOS

*Il concetto giuridico-sciaraitico di conflitto armato  
nella dottrina classica*

#### 1.1 ETIMOLOGIA E CONTENUTO DEL TERMINE JIHAD.

Il termine *jihād* — oggi comunemente tradotto come “guerra santa” in maniera più o meno impropria — ha un significato ben preciso sia da un punto di vista etimologico sia da un punto di vista semantico per il contenuto teologico (e giuridico) che gli conferiscono le fonti del diritto islamico — in particolare il Corano e la Tradizione — e la successiva giurisprudenza.

In arabo, il significato letterale della parola “*jihād*” è quello di “sforzarsi”, “applicarsi a qualcosa” (1). Le opere classiche sul *fiqh* non dedicano molto spazio al *jihād*: solo recentemente la letteratura si è interessata a questo tema, sia da parte occidentale sia da parte islamica, inondandoci letteralmente di una vera e propria pioggia di studi (2). Sostanzialmente “*jihad*”, in quanto “applicarsi con tutte le proprie forze”, ha assunto due contenuti — distinti ma correlati: (1) quello di applicarsi con tutte le forze per la difesa dell’Islam, e quindi “conflitto armato”; (2) quello di applicarsi con tutte le forze per la difesa e la diffusione dell’Islam, in senso concettuale, e quindi “pacifica propaganda religiosa” (su quest’ultimo aspetto insiste particolarmente la letteratura moderna e contemporanea sia orientale che occiden-

tale quando considera il problema del *jihād* “ideologicamente nel suo complesso”) (3).

La giurisprudenza musulmana, in particolare le quattro scuole canoniche dei secoli VIII — IX d.Cr., distinguono quattro comportamenti con i quali i musulmani possono assolvere al “*jihād*”: tramite l’animo, tramite la parola, tramite le mani e tramite la spada. Il primo *jihād* è quello che viene comunemente chiamato “il Grande Jihād” (*al-Jihād al-Kabīr*) la cui dottrina è stata particolarmente approfondita dai *Sufi* in quanto “attività spirituale tutta tesa a combattere le proprie cattive inclinazioni o a dedicarsi allo studio del *fiqh*” (4). Il Grande Jihad si riporta a un detto di Maometto: tornando da una scorreria a scopo di razzia avrebbe detto: “Ora torniamo dal piccolo *jihād* al grande *jihād*!”; interrogato su cosa intendesse con “Grande *Jihād*”, egli rispose: il *jihād* contro noi stessi”. Benché ben nota e largamente diffusa, questa tradizione non è inclusa in nessuna delle compilazioni delle quattro scuole canoniche; è tuttavia alla base di tutta la dottrina relativa ai due *jihād* e, soprattutto, delle successive interpretazioni “apologetiche” moderate di missione culturale ed educativa del *jihād*, la lotta contro la perenne tentazione dell’uomo di lasciarsi travolgere dalle passioni. Il *jihād* “con la parola” e il *jihād* “con le mani” si possono assolvere “incoraggiando ciò che è giusto e correggendo ciò che è sbagliato” (ovverossia combattendo contro le proprie cattive inclinazioni e amministrando misure disciplinari). Il quarto *jihād*, ossia il “*jihād* con la spada” (*jihād bi’l-sayf*), è quello che la tradizione chiama anche “Piccolo Jihād” (*al-Jihād al-Saghīr*), ed è l’aspetto che più interessa in questa sede.

Il “Jihād con la Spada” trova il suo fondamento giuridico nei celebri versi coranici “della spada” (Corano, 9:29): “Combattetevi coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo, e che non ritengono illecito quello che Dio e il Suo Messaggero han dichiarato illecito, e coloro fra quelli cui fu data la Scrittura, che non s’attengono alla Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo (*jizyah*) uno per uno (*‘an yad*), umiliati”. Dopo avere tuttavia precisato che “*jihād*” non significa soltanto “conflitto armato”, si pone la domanda: quale è esattamente il contenuto,

lo scopo del *jihād*? L'obiettivo immediato del *jihād* è quello di rafforzare l'Islam, di proteggere i credenti e di purificare gli animi dall'errore; è allora giusto ricorrere alle armi (alla "spada") per conseguire questo obiettivo? E ancora la dottrina replica. Khadduri, nel suo *War and Peace*, precisa: "La guerra è considerata giusta se la si comincia e la si porta avanti secondo una condotta prestabilita, definita nel quadro di un particolare sistema istituzionalizzato, o se è fatta per giustificare ragioni che trovano la loro giustificazione sulla base di principi religiosi o di consuetudini di una determinata società. Nell'Islam, come nella antica Roma, entrambe queste nozioni sono incluse nella dottrina del "bellum justum", del quale sono requisito essenziale sia le ragioni giustificatorie sia determinate regole di guerra. Sia nell'Islam come nell'antica Roma la guerra deve essere non solo "bellum justum" ma anche "bellum pium", cioè non in contrasto con quanto prescritto dalla religione e con gli impliciti comandi degli Dei" (5). È così per la teoria militare/strategica in ambito islamico: la "conflittualità armata" è prescritta e già codificata nei suoi elementi essenziali nel "Libro" (ossia il Corano, rivelato da Dio tramite il Suo Profeta e Apostolo Maometto) e nei detti, comportamenti e silenzi di Maometto; essa diviene legale con limiti (giuridici) ben precisi, quali indicati nella espressione "*fi sabīl Allāh*", ossia "sul sentiero di Dio". Il *jihād* non può essere quindi altro che una "guerra santa", una guerra combattuta soltanto per "motivazioni non terrene", giuridicamente definite "per la propagazione" e "per la difesa" della fede: *bellum justum ac pium*. Ideologicamente, questo è l'unico tipo di conflitto armato ammesso dalla *sharī'ah*. Quanto questi concetti ricordano e richiamano la dottrina della "guerra santa" formulata da Papa Giovanni VIII nel Medio Evo Cristiano e perfezionata dai suoi successori! (6)

Combattere il *jihād* è un obbligo per tutti i musulmani (*fard kifāyah*). Ciò significa che è un obbligo per la comunità nel suo complesso, non singolarmente; è un obbligo collettivo, dal quale sono esentate alcune categorie della società (quali i minori, gli insani mentalmente, gli schiavi, le donne, gli ammalati, i debitori in alcune circostanze, ecc.). Secondo alcune scuole giuridiche,



più che un obbligo collettivo, è un atto raccomandato, che diviene obbligo solo quando il nemico attacchi i Musulmani (Sufyan al-Thawri, m. 777/8). Diviene invece un “dovere individuale” (*fard ʿayn*) quando il territorio islamico viene attaccato dall'esterno. In tal caso, l'obbligatorietà dell'intervento armato dei singoli membri della comunità è talmente evidente che, secondo la dottrina prevalente, i credenti devono impugnare le armi anche senza il proclama ufficiale da parte della massima autorità civile della comunità (o *Imām*).

I Malikiti, gli Shafiiti e gli Hanbaliti trattano il problema se il *jihād* resti un obbligo quando a proclamarlo sia un tiranno, ossia un capo di stato o comandante dell'esercito ingiusto e “traditore” dei principî sciaraitici. La risposta prevalente è affermativa! La giustificazione è che gli ordini devono sempre essere eseguiti, senza giudizi di merito su chi li dia; ed inoltre, ad ogni altra considerazione viene comunque sempre anteposta l'unità della comunità (*ummah*), in quanto la disobbedienza implicherebbe necessariamente “frattura” “guerra civile” — e ciò è contrario ai principî contenuti nel Corano e nella Tradizione. Solo in casi del tutto eccezionali è ammessa la disobbedienza (7).

Le motivazioni pertanto che spingono un *Imām* a dichiarare guerra a un nemico sono essenzialmente due:

- (1) la difesa del territorio islamico da un'aggressione esterna;
- (2) l'islamizzazione (con le armi) di territori ancora infedeli.

E questo porta a un secondo punto — strettamente collegato a quello del *jihād* — ossia la fondamentale, sostanziale divisione del mondo in due parti contrapposte: il Territorio dell'Islam (*Dār al-Islām*) e il Territorio della Guerra (*Dār al-Ḥarb*). Il Territorio dell'Islam è quella parte del mondo dove vi è un governo islamico e la *Sharīʿah* è applicata; tutto il resto del mondo è *Dār al-Ḥarb*. Gli Shafiiti menzionano una terza categoria: il *Dār al-Ṣulḥ* o *Dār al-* → 63, ossia il Territorio del Trattato; quando i non credenti concludono un armistizio con i Musulmani a condizione che possano mantenere le loro proprietà in cambio del pagamento annuo di un'imposta sulle medesime, allora gli Shafiiti chiamano



quei territori *Dār al-Ṣulh*, o Territorio del Trattato. Per gli Hanafiti non esiste questa terza distinzione; essi individuano il vero problema nella sovranità: se la sovranità appartiene a un governo musulmano, allora questo territorio è “Territorio dell’Islam”; altrimenti, deve essere considerato “Territorio di Guerra” (sarà questo un problema che verrà largamente dibattuto in India, e saranno numerose le *fatwā* emesse “se l’India debba considerarsi *Dār al-Ḥarb* o *Dār al-Islām*”, con le implicite conseguenze politiche — vedi volume I, pag. 108 e seg.).

Soltanto gli Hanafiti si occupano delle regole per cui un Territorio di Guerra diviene a un certo punto Territorio dell’Islam, e viceversa. Come regola generale, un Territorio della Guerra diviene Territorio dell’Islam quando cade sotto sovranità musulmana e viene applicata la *Sharī‘ah*. Alcuni studiosi più tardi sono meno rigidi su questa regola, e sostengono che per dichiarare un territorio *Dār al-Islām* sia sufficiente che i Musulmani che vi risiedono vi risiedano in pace e possano rispettare alcuni principî sciaraitici, come la preghiera canonica del venerdì, le festività musulmane. Per la trasformazione di un Territorio dell’Islam in Territorio della Guerra, lo stesso Abū Ḥanīfah (m. 767) precisò tre condizioni essenziali: (1) vi siano applicate le leggi dei non-credenti; (2) adiacenza a un Territorio della Guerra; (3) venga meno la sicurezza per la vita e proprietà dei Musulmani e dei non-Musulmani “protetti” (*Dhimmi*). Si tratta di dottrine che avranno larga eco in tutto il pensiero moderno e contemporaneo, quando si risveglieranno i “nazionalismi” e cominceranno ad organizzarsi i primi movimenti di reazione al colonialismo (vedi vol. I capitolo 2).

## 1.2 I NEMICI DA COMBATTERE.

La giurisprudenza distingue — sempre nell’ambito del *bellum justum ac pium* — fra:

- 1) il *jihād* portato contro non musulmani-pagani (*kāfirūn*)

(v. 1.2.1.);

2) il *jihād* portato contro quei musulmani che si sono ribellati alla autorità dell'*Imām* (ossia alla suprema autorità della comunità) o a uno dei suoi rappresentanti, mettendo in pericolo il benessere e l'unità della comunità. (v. 1.2.2)

Al-Mawardī (m. 1058) distingue, in questa seconda categoria, fra:

- *jihād* contro gli apostati (*irtidād*);
- *jihād* contro i ribelli politici (*bughād*);
- *jihād* contro i secessionisti (*muharibūn*). (9)

Altri giuristi, fra cui al-Ash'arī (874-935), annoverano un altro genere di *jihād*, ossia il *ribāṭ*, la guerra per la custodia e la difesa delle frontiere; esso trova suo fondamento giuridico nel versetto coranico (Corano 8:60): "Allestite contro di loro forze e cavalli quanto potete (*ribāṭ al-khayl*)..." (v. 1.2.5).

Statuto a sé hanno la Gente del Libro, ossia gli *Ahl al-Kitāb*. (v. 1.2.4.)

### 1.2.1. Il *jihād* contro i *Kāfirūn* (ossia politeisti, pagani, idolatri).

Nel *Dār al-Islām* non vi è alcuna possibilità di residenza o asilo per i *kāfirūn*. Sia il Corano sia la Tradizione sono molto espliciti sull'argomento. I musulmani hanno l'obbligo di combattere i *kāfirūn* quando li incontrano sul loro cammino: "Uccidete gli idolatri dovunque li troviate; prendeteli, circondateli, appostateli ovunque in imboscate. Se poi si convertono e compiono la preghiera, e pagano la Decima (*zakāt*), lasciateli andare, poiché Dio è indulgente e buono e clemente" (Corano, 9:5). Ed ancora, nel Corano, è scritto: "O voi che uccidete! Combattetevi i negatori che vi stan vicino! Che possano trovare in voi tempra durissima!" (Corano, 9:124).

Chi è per il giurista il *kāfir*? Sono tali tutti coloro che adorano gli idoli, sono i totemisti, i politeisti, i pagani; ossia coloro che non

riconoscono l'esistenza di un'unica divinità, metafisica e fortemente morale. Al tempo di Maometto culti di questo tipo erano molto diffusi, difficili da debellare, ma assolutamente inconciliabili con i principî dell'Islam.

Come criterio generale, sembra dunque che i *kāfirūn* vadano uccisi senza possibilità di appello, salvo il caso in cui si convertano all'Islam.

Secondo alcune tradizioni — in contrasto però con il versetto coranico sopra riportato — Maometto avrebbe proibito di uccidere i figli, le mogli e gli schiavi dei contadini *kāfirūn*. Alcuni adducono a spiegazione di siffatta prescrizione il fatto che tali categorie di persone non sono in grado di combattere, o non ne sono ancora esperti, e comunque non sono pericolose per la solidità dell'Islam bensì *utili* alla società islamica (9). Agli idolatri la dottrina equipara gli atei e i materialisti.

#### 1.2.2. *Il jihād contro l'apostasia e gli apostati (Irtidād).*

La perfetta coincidenza nell'Islam fra coscienza civile, coscienza politica e sociale, e coscienza religiosa rendono perseguibili di *jihād* quei musulmani che non si attengono ai precetti della *sharī'ah*, rifiutandone uno o altro aspetto. Si tratta dei cosiddetti *Murtaddūn* (sing. *murtadd*, letteralmente “colui che si separa”), ovvero sia gli “apostati”.

L'apostasia è considerata un reato molto grave. Vi sono varie forme di apostasia:

1) l'apostasia di un singolo che esce dalla “vera fede”, senza per questo abbandonare il *Dār al-Islām*;

2) l'apostasia di un gruppo di credenti che abiurano l'Islam e raggiungono il *Dār al-Ḥarb*.

Nel primo caso la condanna è unanime da parte di teologi e giurisprudenza.

L'aspostata incorrerà non solo nella dannazione eterna, ma sarà perseguito anche su questa terra; il Corano è esplicito sull'argomento: "Come può mai Iddio guidare degli uomini che hanno respinto la Fede dopo averla accettata, dopo aver reso testimonianza che il Messaggero era Messaggero di Verità, dopo che avevan ricevuto prove chiarissime? Dio non guida la gente ingiusta! La loro ricompensa sarà che essi si trarranno addosso la maledizione di Dio e degli angeli e degli uomini insieme, / e vi rimarranno in eterno, non sarà loro alleggerito il castigo e non saranno guardati, / eccetto coloro che si saran pentiti, dopo aver fatto questo, e avranno rettificato il loro operare, che Dio è indulgente pietoso". (Corano, 3:86-89).

Come si legge in questi versetti, all'apostata viene data la possibilità di pentirsi e di tornare in seno alla comunità. Secondo Malikiti e Shafiiti, l'apostata ha tre giorni di tempo per ritornare sulla sua decisione (10). Quanto alla pena da infliggere al colpevole, in alcune tradizioni viene prescritta la pena di morte; Maometto avrebbe infatti affermato: "Chi cambia la propria religione deve essere ucciso" (11); lo stesso referente di questa tradizione, racconta di casi in cui agli apostati furono amputate le mani e i piedi prima di essere messi a morte. Le quattro scuole canoniche sono concordi nell'affermare la pena terrena per l'apostasia sia la pena di morte; praticata dai primi califfi, fu quindi legittimata dal consenso della dottrina, o *ijmā'*.

Il secondo caso di apostasia è ben più grave, in quanto esso coinvolge un gruppo di credenti e rappresenta un pericolo grave per l'unità della comunità islamica (*ummah*) e, quindi, per lo stato stesso. In questo caso, al Capo dello Stato incombe l'obbligo giuridico di proclamare il *jihād* contro rinnegati e apostati, e di ricomporre l'unità dello stato. Chi si ribella all'*Imām* si ribella a Dio, è scritto nel Corano: "In verità coloro che prestano giuramento di fedeltà a te (*bay'ah*), prestano giuramento di fedeltà a Dio, e la mano di Dio sta sopra le loro mani, e chi violerà il Patto lo violerà a suo danno, ma chi sarà fedele al patto di Dio, Egli darà a lui mercede immensa" (Corano, 48:10).



Come nel caso precedente, i *murtaddūn* vengono messi di fronte alla possibilità di tornare all'Islam prima che sia proclamato il *jihād* contro di loro.

Durante il periodo dell'occupazione coloniale, la "proclamazione del *jihād*" contro gli "apostati" fu uno strumento largamente usato dai capi dei movimenti di rivolta sia nei confronti dei regimi "simpatizzanti" o "collaborazionisti" con la Potenza Coloniale, sia nei confronti di singoli musulmani i quali avessero intercorsi con il "nemico" (nella parte che precede (Vol. I, cap. 2) si sono visti numerosi esempi di *fatwā'* emesse proprio a giustificazione della "guerra santa" proclamata da capi di questi movimenti contro altri musulmani riconosciuti per l'appunto rei di "apostasia" e, pertanto, perseguibili con ogni mezzo fino alla loro morte: durante il movimento Senussita in Libia, in Egitto con 'Urābī, in Algeria durante la rivolta di 'Abd el-Qādir, ed ancora durante il Primo Conflitto Mondiale per quanto afferiva a quei regimi e cittadini musulmani nemici od occupati da nemici, ecc.). Questi stessi principî sono entrati nel pensiero di molti movimenti fondamentalisti — sono dei "classici" sull'argomento gli scritti di Sayyid Qutb (Associazione dei Fratelli Musulmani) e di Mawdūdī (*Jamā'at-i Islāmī*) — e costituiscono la base teorica di dottrine che predicano (e praticano) il *jihād* "anti-occidentalistico" e "anti-sionistico" (si vedano gli infuocati appelli in *Risālat al-Jihād* — Tripoli di Libia; la propaganda Khomenista; le "sentenze" eseguite in Israele fra musulmani, ossia nei confronti di quegli arabi musulmani da parte di gruppi della "resistenza" islamica, le quali si basano teoricamente sul principio della collaborazione con il nemico e trovano giustificazione nei precetti sciaraitici relativi all'"apostasia": avendo questi musulmani intercorsi amichevoli con il nemico debbono essere puniti con la morte). Ed infine, i principî del *jihād* contro i *murtaddūn* sono — oggi — invocati da Capi di Stato musulmani anche per giustificare conflitti inter-islamici: il *jihād* contro regimi corrotti, i quali, avendo deviato dai principî della Fede, sono rei di eresia e apostasia, e devono essere combattuti (e abbattuti) da tutti i musulmani del mondo (esempio quanto mai recente in tal senso è

la proclamazione del *jihād* contro i regimi filo-occidentali del Golfo da parte del *leader* iracheno nell'Agosto 1990).

### 1.2.3. Il *jihād* contro i “Ribelli politici” (*bughāt*).

I *bughāt* sono i “ribelli politici” (12) ovvero coloro che manifestano del dissenso verso il loro legittimo *Imām*. Naturalmente il dissenso può essere di vario tipo. E allora la dottrina distingue:

- Se il dissenso dei *bughād* si riferisce a questioni non inerenti alla fede, ed essi sono poco numerosi (quindi controllabili e non si rifiutano di riconoscere l'autorità dell'*Imām*, potranno risiedere nel *dār al-Isām*. Nel frattempo l'*Imām* cercherà di farli entrare nei ranghi dell'osservanza della più stretta ortodossia con il dialogo (13).

- Se i *bughāt* sono numericamente pericolosi e si oppongono con veemenza, non c'è alcun scampo per loro. L'*Imām*, secondo la dottrina (al-Māwardī, al-Ash'ārī) ha diritto di dichiarare loro il *jihād*, e per due motivi: per preservare l'unità e l'unitarietà del comando (derivato dall'unità divina), e l'unità e l'unitarietà della *ummah*. La dottrina classica più tarda ha infatti sanzionato il principio dell'obbedienza al Califfo, anche se si tratti di un “tiranno” che ha preso il potere con la forza (*imārāt al-istilā*). “La tirannia è da preferire alla guerra civile”, che è peggiore di ogni mal governo e che in fondo non aiuta a raggiungere quella pace voluta dalla *sharī'ah* (14). Ibn Jamā'ah va oltre aggiungendo che se “una persona non qualificata cerca di ottenere l'imamato con la forza e le armi... la sua *bay'ah* è contratta validamente e a lui si deve obbligatoriamente obbedienza perchè venga mantenuta l'unità dei musulmani e preservato il loro accordo unanime. Secondo la migliore opinione il suo essere barbaro, *fāsiq* (empio), non intacca tutto ciò... (15).



#### 1.2.4. Il *jihād* contro “La Gente del Libro” (*Ahl al-Kitāb*).

Gli *Ahl al-Kitāb*, ossia “La Gente del Libro” “Coloro che hanno il Libro”, sono coloro che hanno ricevuto la Rivelazione Divina attraverso un Libro Sacro, gli Ebrei e i Cristiani, depositari “infedeli” di questa rivelazione che hanno adulterata e corrotta; essa rimane pur sempre, nella sostanza e nelle origini, “una rivelazione divina”, una primitiva forma dell’Islam, che consente loro una posizione di privilegio rispetto agli altri infedeli, i *kāfirūn* e i *murtaddūn*, gli idolatri e gli apostati. Se non combattono l’Islam e se acconsentono a riconoscerne la superiorità pagando un tributo (la *jizyah*), possono essere trattati con equità, e a questi patti possono vivere sicuri fra i Musulmani praticandovi le loro leggi. “Dì: “O Gente del Libro! Venite a un accordo equo fra noi e voi, decidiamo cioè di non adorare che Dio e di non associare a Lui cosa alcuna, di non sceglierci fra noi Padrone alcuno che non sia Dio”. Se poi non accettano dite loro: “Testimoniate almeno che noi ci siam dati tutti a Dio” (Corano, 3:65). E ancora: “O Gente del Libro! Ecco ch’è venuto a noi il nostro Messaggero a spiegarvi molte parti del Libro che avevate nascoste per abrogarne molte. Ecco è venuta a voi da Dio una Luce, un Libro Limpido” (Corano, 5:15).

Ad Ebrei e Cristiani si aggiunge una terza categoria di “privilegiati”, ossia gli Zoroastriani, sulla base di una tradizione secondo la quale Maometto — quando avrebbe scritto ai Potenti della Terra invitandoli a convertirsi o a pagare la *jizyah* — avrebbe anche accettato la *jizyah* dagli Zoroastriani di Hagar sul Golfo Persico (i “*majus*”) (16).

I seguaci di questi tre culti, che si sottopongono al dominio musulmano e accettano di pagare la *jizyah*, da un punto di vista politico-istituzionale si trovano nello status giuridico di “protetti”, ossia “*dhimmī*” nel *Dār al-Islām*.

Il concetto di “*dhimmah*” — Nel concetto dei giuristi, la *dhimmah* è un vero contratto bilaterale fra il “*Dhimmī*” e la Comunità musulmana. La Comunità musulmana assicura al

*dhimmī* la facoltà di soggiornare nel territorio islamico, la tutela dei beni, la sicurezza della vita, la libertà di praticare il proprio culto, la difesa contro il nemico esterno; da parte sua il “protetto” assicura alla autorità musulmana ossequio e fedeltà, e si obbliga a pagare ogni anno all'erario musulmano una tassa fondiaria e una tassa personale, o capitazione, detta appunto *jizyah*. Alcuni giuristi considerano la *jizyah* un corrispettivo che l'infedele paga ai Musulmani per la sicurezza concessagli sulla vita e sui beni; altri considerano la *jizyah* una sorta di “tassa di soggiorno” sul territorio musulmano da parte di infedeli.

*Condizione giuridica dei “protetti” (dhimmī)* — Naturalmente il *dhimmī* non fa parte della comunità (*Ummah*) musulmana, poiché di questa si fa parte solo professando la fede musulmana. Egli pertanto non può esercitare autorità sui Musulmani, ed è escluso dagli uffici pubblici (non può essere *qāḍī*, né arbitro tra Musulmani, né esattore della “decima” (*zakāt*), né tutore o curatore di un Musulmano ecc.; (17) si ammette che il *dhimmī* possa essere segretario — *kātib* — o concelliere di un giudice). (18) La giurisprudenza definisce in ogni minuzia le relazioni fra un *Dhimmī* e i Musulmani (patrimoniale, matrimoniale, eredità, penale, civile ecc.).

Il Musulmano non deve salutare per primo il *dhimmī*, ma aspettare che questo lo saluti, né deve apostrofarlo con la formula “as-salām ‘alaykum” (la salute sia su di voi) poiché essa è riservata ai soli credenti. Naturalmente, tutto ciò dipende dai luoghi e dai tempi, e trova applicazione assai diversa nei diversi paesi dell'area islamica.

I Malikiti, inoltre, vietano a un *dhimmī* di entrare in Moschea, salvo in caso di necessità — come quando un operaio *dhimmī* sia chiamato per eseguire dei lavori nell'interno del luogo di culto musulmano. Gli Shafiiti permettono all'infedele l'ingresso nella moschea, purché autorizzato. Solo gli Hanafiti non danno importanza a questa regola comportamentale.

Ed ancora, agli *dhimmī* è interdetta la permanenza nella Penisola Arabica, compreso — una volta — lo Yemen, secondo i Malikiti;

gli *dhimmī* possono soltanto “soggiornarvi” tre giorni, e solo con il permesso delle Autorità musulmane.

Nonostante queste restrizioni sociali e politiche, i diritti civili degli *dhimmī* sono molto estesi. Essi possono esercitare liberamente il loro culto, e non possono a riguardo essere forzati o perseguitati.

Per quanto riguarda i luoghi di culto, si distingue fra: (1) gli *dhimmī* sottomessi con la forza — secondo l'opinione prevalente, non possono costruire nuove chiese o sinagoghe, né restaurare le antiche, salvo che lo abbiano pattuito con le Autorità musulmane poiché il territorio — per conquista — è ora territorio musulmano; (2) gli *dhimmī* che si sono arresi per trattato o capitolazione — possono erigere nuovi edifici di culto e restaurare gli antichi.

Nei rapporti personali e patrimoniali, il *dhimmī* ha gli stessi diritti del Musulmano.

*Tuttavia* — sulla base di precise prescrizioni coraniche (Corano, V:37; VIII:74) — a questo comportamento imparziale ed equo, si può fare eccezione “quando lo esige la sicurezza dello Stato e l'ordine pubblico”.

*Risoluzione della Dhimmah* — Come ogni contratto bilaterale, anche la *Dhimmah* si risolve quando uno dei contraenti viene meno al suo impegno. E pertanto, l'obbligo della Comunità musulmana verso l'infedele decade quando l'infedele non mantenga gli obblighi che si era assunto come corrispettivo della protezione: 1) quando il *dhimmī* prende le armi contro i Musulmani, quando rifiuta di pagare la capitazione (*jizyah*), 2) quando rifiuta obbedienza all'Autorità musulmana nell'esercizio delle sue funzioni, 3) quando dà informazioni al nemico sui punti deboli del territorio musulmano, 4) quando dà ricovero a una spia nemica, 5) quando rapisce o seduce una Musulmana libera, 6) quando oltraggia Dio o il suo Libro o uno dei Profeti riconosciuti come tali dai Musulmani, 7) ed infine quando distoglie un Musulmano dall'Islam e lo converte alla sua fede!

In questi casi (quelli — quanto meno — secondo la scuola malikita e sciafiita), il contratto di protezione si risolve *ipso iure* e il *dhimmī* torna alla condizione di infedele non-protetto, di

nemico (*ḥarbī*), e come tale deve essere trattato: egli è *extra legem*. Nei casi più gravi, viene punito con la morte; altrimenti spetta all'*Imām* stabilire se metterlo a morte, oppure ridurlo in schiavitù — a meno che egli non si converta all'Islam. (17)

#### 1.2.5. *Il Ribāṭ.*

“*Ribāṭ*”, letteralmente, è un luogo fortificato costruito lungo le frontiere del *Dār al-Islām* a difesa di queste ultime.

Nel Corano è scritto: “Allestite contro di loro forze e cavalli (*ribāṭ al-khayl*) quanto potete, per terrorizzare il nemico di Dio e vostro, e altri ancora, che voi non conoscete ma Dio conosce, e qualsiasi cosa avrete speso sulla via di Dio vi sarà ripagata e non vi sarà fatto torto” (Corano, VIII:60). Da questa prescrizione, la dottrina ha incluso la guerra di *ribāṭ* fra le forme di *jihād* (vedi sopra), un genere speciale di *jihād*, nato a scopi difensivi, e pertanto perfettamente aderente alle caratteristiche essenziali della “guerra santa” (vedi 1.1.).

Il “*Ribāṭ*” ebbe grande diffusione nelle regioni periferiche del *Dār al-Islām*, come la Spagna, il Nord-Africa, l'Afghanistan e le regioni centroasiatiche ai confini con il *Kāfiristān*. A causa dei continui attacchi della Cristianità ad occidente, e dei *Kāfirūn* ad oriente (gli “idolatri” che vivevano nelle regioni di Ghazni, Kabul, Bahmyan, Qandahar), il *ribāṭ* assunse in precisi contesti politici e in determinate epoche storiche (fra le esperienze più recenti quella algerina) contenuto sinonimo di *jihād*. Ciò spiega come Ibn Hudayl, quando scrisse un trattato sul *jihād* nel secolo XII, dedicò un capitolo al “*Ribāṭ*”, elevandolo ad obbligo (*fard*) dei credenti (18).

#### 1.2.6. *Il jihād contro i banditi.*

Secondo la *sharīʿah*, i musulmani rei di diserzione e di banditismo vanno combattuti con il *jihād*.



La giurisprudenza è concorde nel sostenere che i colpevoli devono essere puniti secondo la decisione dell'*Imām* sulla base dei precetti coranici; vi è discordia sul tipo di pena da infliggere loro.

Il Corano stabilisce pene specialmente dure per i banditi e i predoni, credenti o non credenti: "In verità la ricompensa di coloro che combattono Iddio e il suo Messaggero e si danno a corrompere la terra è che essi saranno massacrati, o crocifissi, o amputati delle mani e dei piedi dai lati opposti, o banditi dalla terra: questo sarà per loro ignominia in questo mondo e nel mondo avvenire avranno immenso tormento, / eccetto quelli che si pentiranno prima che voi vi impadroniate di loro. Ma sappiate che Dio è misericordioso indulgente". (Corano, V: 33-34). Alcuni giuristi interpretano questi versetti sostenendo che la pena stabilita è soltanto quella di "espellere i banditi dal *Dār al-Islām*"; oppure sostengono, come al-Mawārdī, che la pena deve essere proporzionale al carattere del crimine e alla coscienza che il criminale ha del suo gesto.

Per quanto concerne l'espulsione, anche in merito non vi è accordo fra la dottrina: alcuni interpretano l'espressione "banditi dalla terra" come (si è appena detto) dal *Dār al-Islām*, altri danno un'interpretazione più restrittiva e sostengono che si deve intendere come "dalla città" oppure che il reo "vada rinchiuso in prigione" (19).

La pena dell'espulsione assume un significato particolarmente grave se la si rapporta al contesto sociale islamico e alla sua organizzazione (passata, ma ancora oggi ben viva nella coscienza morale e istituzionale degli stati islamici), nella quale i vincoli parentali e di clan rappresentano la base di ogni collettività e comunità sociale.

### 1.3. È POSSIBILE UNA GUERRA "NON SANTA" E "NON GIUSTA"?

L'Islam ha formulato con i precetti coranici una precisa dottrina della conflittualità, e ha escluso ideologicamente qualunque tipo

di conflitto che non rientri nelle categorie sopra specificate. Nel termine “*jihād*” — che in italiano si traduce abitualmente con “guerra santa” — si nascondono tuttavia delle contraddizioni di fondo, che la prassi del *jihād* ha portato in evidenza. Si deve cioè pensare che *tutte* le guerre dichiarate e combattute dai capi di stato musulmani fossero (o siano tuttora) guerre “sante”?

Anzitutto, la regolamentazione del fenomeno guerra non fu un’innovazione per il mondo arabo e l’Arabia. Prima della Legge di Maometto, esso obbediva alle consuetudini tribali: era una guerra fra tribù, per lo più, le quali costituivano delle unità politiche quasi sempre in lotta fra di loro a scopo di razzia oppure di vendetta. L’Arabo preislamico — come in fondo il beduino ancora oggi — non riconosceva diritti a chi non apparteneva alla tribù (dove la gravità della pena dell’espulsione dal clan!); il forestiero poteva garantirsi la sicurezza aggregandosi alla tribù mediante un patto di alleanza o di protezione, per cui l’estraneo diventava un consanguineo e acquistava i diritti di un membro del clan, interrompendosi così gli effetti della guerra dichiarata contro la tribù nemica.

Un ricco filone poetico-letterario pre-islamico, la Tradizione, numerosi recentissimi rinvenimenti epigrafici nelle regioni meridionali della Penisola Arabica (dove fiorirono i regni preislamici dei Minei, Sabei e Himyariti) ci consentono di ricostruire con precisione come era regolamentata la conflittualità in questo mondo (dove la vita sedentaria doveva in qualche modo convivere anche con la vita nomade), i suoi contenuti pratici e ideologici, la condotta di guerra (guerra di sterminio per lo più).

L’Islam cercò di strappare le tribù alle lotte intertribali, di sostituire al legame di sangue quello della fede comune in un dio unico, metafisico e robustamente etico — *Allāh*, ossia il Dio — e di unificare e convogliare tutte le forze tribali e le loro energie all’esterno dell’Arabia in nome di questo Dio *Allāh*: “*Allāh al-Akbar*” (ossia “*Allāh* è il più Grande”) era il grido di guerra prima dell’inizio di una battaglia. L’Islam quindi diede al fenomeno guerra dei principî universali, una teoria strategica una e immutabile, base di ogni futura “dottrina” strategica.



Se la guerra tra le tribù preislamiche era guerra di sterminio, l'Islam cercò di temperarne la ferocia prescrivendo che l'inizio delle ostilità fosse preceduto da un invito agli infedeli a convertirsi (vedi 7.2.), vietò di mutilare gli uccisi, di uccidere le donne, i vecchi, i fanciulli, gli alienati di mente e gli handicappati, gli anacoreti e gli infermi, di avvelenare le frecce, le lance e i pozzi ecc. (vedi avanti).

Nei rapporti con i nemici è sempre imposta l'osservanza dei patti e una rigorosa buona fede verso l'avversario, anche se sleale. Quanto all'istituto preislamico della protezione dello straniero, l'Islam lo conservò e lo arricchì. Tale spirito ben traspare dalle convenzioni stipulate dallo stesso Maometto con le comunità cristiane ed ebreë di Arabia. Non vi è coazione, non vi è propaganda violenta, salvo che per i nemici apertamente "infedeli" e per gli idolatri. Vi è larga tolleranza religiosa, ma il predominio politico è riservato ai credenti.

E, in fondo, il *jihād* è espressione della esaltazione della parola di Dio; come si è visto, esso ha un duplice obiettivo: di costringere gli idolatri ad abbracciare la vera fede, di costringere la "Gente del Libro" a riconoscere la superiorità politica dell'Islam. E queste direttive — poste fin dall'inizio da Maometto — furono poi alla base delle numerosissime capitolazioni e dei trattati per mezzo dei quali gli Arabi (musulmani) si resero padroni sia dell'Oriente che dell'Occidente.

Ma lo spirito individualista del beduino e della stessa tribù — nonostante l'Islam e il rigore delle norme sciaraitiche — ha continuato a sopravvivere fra gli Arabi. Tutta la storia musulmana, al di là delle esaltanti giustificazioni di guerre e conquiste "*fi sabil Allāh*", è costellata di esempi di conflitti scatenati dalle ambizioni personali di capi e da interessi viceversa molto "terreni" e ben poco ultraterreni. Questa lacerazione si rese più che mai evidente durante il periodo di crisi del califfato, quando il problema della somma autorità (*imamato*) esplose in tutta la crudezza delle ambizioni dei contendenti, e con essa esplose la questione della natura del potere imamale, delle competenze dell'*Imām*, dell'obbedienza dovutagli da parte della comunità (su

questi punti si veda sopra, Vol. I, cap. 1.3). In questa situazione di aperta crisi istituzionale, intervennero anche gli *‘ulemā’* — gli esperti della Legge divina — i quali presero le difese delle tradizionali prerogative del califfo, accusarono alcuni principi di non avere ottemperato all’obbligo prescritto nel Corano di fare il *jihād* almeno una volta all’anno, e di avere invece impegnato le loro risorse ed energie in “guerre del tutto secolari” — che nulla avevano a che fare con lo spirito del *jihād* — spiegabili come “anomalie sociali” (20).

Il primo politologo musulmano che derogò ai principi posti da Dio per studiare il fenomeno guerra da uomo fra gli uomini, fu Ibn Khaldūn, il grande Maghrebino che visse a cavallo dei secoli XIV — XV. Egli si occupò da storico (e da sociologo) della guerra come di un fenomeno immanente alla società umana, nella quale affonda le sue radici e nella quale occorre indagare per capire gli impulsi e i nessi causali. E così Ibn Khaldūn fu il primo — e forse anche l’ultimo musulmano — a formulare una “teoria della guerra” — e non una “dottrina strategica”.

Nella sua teoria Ibn Khaldūn sostiene che la guerra è uno stato normale della società, esso è sempre esistito, è connaturato alla stessa natura umana, e gli uomini lo estrinsecano in maniera diversa. Di conseguenza egli distingue fra quattro diversi tipi di conflittualità: “il primo si verifica in genere fra tribù vicine e famiglie rivali. Il secondo tipo, causato da aggressività, lo si ritrova in genere fra i popoli selvaggi che vivono nel deserto, come gli Arabi, i Turchi, i Turcomanni, i Curdi e simili. Essi si conquistano nutrimento con le lance, e il loro sostentamento privando altri dei loro beni. Essi dichiarano guerra a chi difende da loro le proprie proprietà. Non hanno desiderio di raggiungere uno status superiore o autorità reale. Le loro menti e i loro occhi si applicano solo allo spogliare altre persone dei loro beni. Il terzo tipo di guerra è quello che la *shar‘ah* definisce *jihād* — guerra santa. Il quarto tipo di guerra, infine, è la guerra dinastica, la guerra contro i separatisti e i ribelli... I primi due tipi di conflitto sono ingiusti e illeciti, gli altri due sono guerre sante e giuste” (20).

Per Ibn Khaldūn, dunque, il riconoscimento di vari generi di conflitti non implica una giustificazione dei medesimi al cospetto di Dio; egli vuole darne semmai una spiegazione storico-antropologica, che non implica una legalizzazione del conflitto in base ai precetti della Legge sciaraitica. Si tratta cioè di *stati di fatto*, e non di diritto, che esistono in quanto fanno parte della stessa natura dell'uomo, ma che la legge islamica condanna e punisce.

(1) Sul significato della parola *jihād* cfr. Tyan, E., "*Jihād*" in: *Enciclopædia of Islam*, 1<sup>a</sup> ed., vol. II (1965), pp. 538-540.

(2) Per quanto concerne la dottrina classica, già oggetto del presente studio, si segnala al lettore non arabista che alcune opere degli esponenti più eminenti come al-Shāfiʿī, Ḥalīl Ibn Ishāq, al-Māwardī, Ibn Rushd, Ibn Taymiyyah, al-Shaybānī, Ibn Hudhayl, Ibn Qudāmah ecc. sono accessibili in traduzioni o compendi in lingua occidentale (a cura di I. Guidi, per esempio, e poi D. Santillana, L. Ostrorog, R. Peters, H. Laoust, M. Khadduri, E. Fagnan... per le cui opere si rimanda alla bibliografia).

Riguardo alla letteratura moderno-contemporanea, sia quella orientale e/o islamica, che quella occidentale, è possibile individuare al suo interno alcune correnti di pensiero.

La letteratura orientale, naturalmente apologetica, è divisa sulla giusta interpretazione da assegnare oggi al *jihād* in tre filoni: Un primo filone promuove un *jihād* essenzialmente "difensivo", militarmente parlando. Si tratta del filone indiano: Ameer ʿAlī, Sayyid Ahmed Khan, Cherag Ali, e Hamidullah, il quale peraltro, pur sostenendo la natura difensiva del *jihād*, introduce anche il discorso sulle guerre preventive contro i musulmani che subiscono il dominio straniero. Un altro intellettuale di questa corrente è Maḥmūd Shalṭūt. Shaykh dell'Azhar durante la presidenza di Nasser, nella prefazione del suo trattato "*al-Qurʾān wa al-Qiāl*", afferma di scriverlo con la "consapevolezza di difendere l'Islam dagli attacchi dei fedeli di altre religioni che trattano il tema del *jihād* in modo da screditarlo". Un secondo filone è rappresentato dai leaders dei "Fratelli Musulmani" al-Bannā e al-Quṭb, e per certi versi da Mawḍūdī. È la corrente più combattiva, che sposa i principi del "Piccolo e del Grande Jihād", militanza da una parte, e meditazione religiosa dall'altra, o come afferma al Quṭb, "il primo è il corollario del secondo".

Il terzo filone del pensiero orientale rivaluta infine il "Grande Jihad" e la sua spiritualità. È il caso di Abu Zahrah e Khadduri. Quest'ultimo attacca il concetto comune di *jihād*: "C'è un aspetto violento nel Jihād... ma la violenza non riguarda tutta la dottrina e il suo ruolo è stato grossolanamente esagerato negli scritti occidentali". Un punto di riferimento importante del pensiero musulmano è il periodico "*Risālat al-Jihād*". La *Risālat* viene pubblicata mensilmente dal 1982 dalla "Word Islamic Call Society" a Tripoli; ha una grande diffusione a livello internazionale ed è accessibile in tre lingue: arabo, inglese e francese. Essa propaganda e critica all'occidente e agli orientalisti di falsare volutamente il concetto di *jihād* per dare all'Islam una immagine violenta.

La letteratura occidentale ha tendenze simili, spesso non meno diffidente verso il pensiero orientale di quanto non lo siano Shalṭūt e Khadduri verso quello occidentale. Parte di questa letteratura è data dalla "letteratura orientalistica". Alcuni di loro sono A. Schleifer, R. Peters, Y. M. Choueiri e M. Watt. I primi due si preoccupano soprattutto di fare un'analisi filologica-semantica dei riferimenti coranici, della *sunnah* e delle formulazioni della giurisprudenza negli scritti dei *fuqahāʾ*, senza trascurare i nuovi movimenti islamici, di cui mettono in



luce il lato difensivo del *jihād* da loro idealizzato. Viceversa, Choueri e Watt studiano specialmente il pensiero dei "Fratelli Musulmani" e di Mawdūdī, e tendono a sottolinearne il tema della aggressività. M. Watt, ad esempio, nel suo "Islamic Fundamentalism", si sofferma soprattutto sulle concezioni più radicali di Mawdūdī, il quale considera il *jihād* come "Grande Jihād", ma con tinte fortemente aggressive, espansionistiche.

Un altro filone di questa letteratura è di tipo politologico. Risente delle contingenze e dei condizionamenti politici. B. Lewis e Keddīe manifestano infatti un certo allarmismo nei confronti degli ultimi movimenti ideologici, e ne sottolineano la crescente aggressività.

(3) Ved. Vol. I, cap. I.

(4) Schleifer S.A., *Jihad and Traditional Islamic Consciousness*, Islamic Quarterly, XVIII (1983), pag. 186 e seg.

(5) Khadduri M., *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore and London, 1955, pag. 57.

(6) Per un confronto tra le due dottrine ved. Vismara G., *Impius Foedus. Le origini della "Repubblica Christiana"* in: Scritti di Storia Giuridica, Diritto e Comunità, Milano, 1989, pag. 13 e seg.

(7) Il Corano e la Tradizione prescrivono ai credenti l'obbedienza all'*Imām* con molta insistenza: "O voi che credete! Obbedite a Dio, al suo Messaggero e a quelli di noi che detengono l'autorità" (Corano, IV:59). Questo versetto è stato interpretato dalla dottrina sunnita come obbligo di obbedienza al profeta e a quelli che lo hanno succeduto nel suo ruolo politico (quello profetico si è esaurito per i Sunniti con Maometto). È quindi obbligatoria l'obbedienza all'*imām*, ai suoi governatori, e ai comandanti dell'esercito.

Sono stati tramandati anche una serie di *ḥadīth* (non compresi in tutte le collezioni) che invitano i musulmani ad obbedire al loro *imām*. Una, ad esempio, è quella riportata da Abū Hurāyrah: "Chi obbedisce a me (Maometto), obbedisce a Dio; chi disobbedisce a me, disobbedisce a Dio; chi obbedisce ai miei *amīr* obbedisce a me, chi disobbedisce ai miei *amīr*, disobbedisce a Dio". Un'altra tradizione attribuita a Maometto invita i credenti ad obbedire anche ad un ingiusto *imām*: "Un *imām* ingiusto è meglio della guerra civile". Quest'ultimo detto di Maometto (sicuramente di epoca tarda) anticipa una prassi che la tarda dottrina ortodossa ha giustificato: l'occupazione del potere con la forza (*istilā'*). A riguardo ved. 1.2.3.

E allora quando è lecito disobbedire all'*imām*? Secondo i principi dell'Imamato elettivo (ved. vol. I, cap. I.3), quando vengono a mancare requisiti di eleggibilità dell'*imām*. Quanto alla dottrina posteriore, questa giustifica qualsiasi comportamento iniquo in nome dell'unità del potere e della *ummah*.

(8) al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, ed. Enger, Bonn, 1853, pag. 89.

(9) Ved. cap. 2.3.1.

(10) Santillana D., *Istituzioni di Diritto Musulmano Malikita — Con riguardo anche al Sistema Shīaḥīta*, 2 voll., Roma, 1938, pag. 169.

(11) al-Bukhari, *The Translation of the Meaning of Saḥīh al-Bukhārī. Arabic-English*, ed. Muhammad Muhsin Khan, Lahore, vol. IX, pag. 45. Sull'apostasia ved. anche *ibid.* pp. 40-55.



Riguardo al trattamento della donna apostata, gli Hanafiti fanno un'eccezione alla regola generale: bisogna costringerla a riabbracciare l'Islam con ogni genere di punizione come la prigionia o le percosse (Shaybānī, *al-Siyar al-Kabir*, Hyderabad, 1335 Hg./1916 a.D., vol. IV, pag. 162). È inoltre proibito uccidere l'apostata dandogli fuoco, non, per motivi pietistici, ma perchè solo Dio ha questo diritto. Naturalmente l'esecuzione della pena capitale deve essere compiuta con l'autorizzazione dell'*imām*. Per alcuni giuristi, fra cui al-Shāfi'ī, il padrone ha il diritto di uccidere lo schiavo apostata (al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm fi furū' al-Fiqh*, ed. Būlaq, Cairo, 1321-1325 Hg./1903-1908 a.D., vol. VI, pp. 145-165).

(12) Nella dottrina sciita del *jihād* il termine "*bughāt*" viene usato in un altro senso etimologico e semantico (Ved. cap. 3.3 e 3.4).

(13) Un esempio di *bughāt* presentato da al-Māwardī è quello dei Kharigiti. Quando essi manifestarono il loro dissenso al califfo 'Alī, questi all'inizio gli permise di risiedere nel *Dār al-Islām*, e di dire le preghiere nella moschea senza intraprendere alcuna azione militare nei loro confronti. Poi, in seguito all'opposizione massiccia e violenta dei Kharigiti, 'Alī ricorse alle armi sconfiggendoli a Naḥrawān (658 A.D.) (al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām*, op. cit., pp. 96-97).

(14) al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām*, op. cit., pag. 4, 16.

(15) Ibn Jamā'ah, *Taḥrīr al-Aḥkām fi Tabdīl Ahl al-Islām*, ed. Koefler, in: "Islamica", VI (1934), pg. 357.

(16) La giurisprudenza ha discusso a lungo sull'equiparazione degli Zoroastriani agli *Ahl al-Kitāb*. La ragione sussiste nel fatto che l'accettazione della *jizyah* degli Zoroastriani è suffragata solo dalla *sunnah* del profeta. Peraltro, la citata tradizione, riportata da al-Wahidī, è solo una delle tante menzionate dai sostenitori della "protezione agli Zoroastriani".

Il problema è rilevante ancora oggi per la presenza di comunità zoroastriane in Iran e in Pakistan, che sono importanti, sia, per il numero dei fedeli, sia per il ruolo nella vita politica e istituzionale del paese. Sono per lo più dediti ad attività professionali, finanziarie (possono praticare l'usura, quindi occupano posti importanti nel sistema bancario moderno), e amministrative (sono considerati per la loro scrupolosità).

(17) I concetti di *dhimma*, *jizyah* ecc. possono essere ancora attuali. In molti paesi islamici la presenza di minoranza religiose quali Cristiani, Ebrei, Zoroastriani ed Indù (per la zona indo-iranica), costituiscono una realtà. Queste minoranze, in alcune delle prime costituzioni di questi paesi, vengono chiamate *Ahl al-Kitāb* e, i loro rapporti con lo stato vi vengono regolati secondo il sistema della *dhimma*, rispecchiando i termini generali qui sopra descritti. L'esempio più evidente è quello della Costituzione Afgħana del 1923-24, in: "Oriente Moderno", XI, 1931, pp. 17 e seg.

(18) Ibn Hudayl ('Alī ben Abderrahman ben Hodeil al-Andalusy) *Tuhfat al-anfus a sī'ar sukkān al-Andalus. L'ornement des âmes et la devise des habitants d'el Andalus*, testo arabo e trad. di Mercies L., Paris, 1936, 1939, pp. 8-10 (testo arabo).

A proposito del *ribāt* Maometto avrebbe detto: "Attendere al *ribāt* per un sol

giorno è la cosa migliore del mondo e di quello che è in esso" (al-Bukhari, *Sahih*, op. cit., pag. 91.

(19) al-Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭānīyyah*, op. cit., pp. 102-106.

(20) Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, trad. a cura di Rosenthal, New York, 1958, vol. II, pp. 73-74.

## CAPITOLO 2

### LA CONDOTTA DI GUERRA QUALE SANCITA DALLA SHARI'AH

#### 2.1. I COMBATTENTI DEL JIHAD.

##### 2.1.1. *Requisiti.*

I combattenti del *jihād* sono i musulmani, o, più precisamente secondo la dottrina prevalente (Shafiiti, Malikiti), solo i musulmani possono entrare nelle fila dell'esercito musulmano (1). Gli Hanafiti non sono contrari alla partecipazione dei non credenti (2); essi si appellano ad un *ḥadīth* secondo il quale Maometto avrebbe affermato che "l'Islam può essere sostenuto anche da un peccatore" (3).

La dottrina prevalente non sempre fu seguita dalla prassi. Di fatto l'Islam fece sempre largo uso di truppe scelte reclutate fra non musulmani, per lo più schiavi, soprattutto turchi, persiani e daylamiti; oggi giustificano così il largo impiego negli eserciti regolari musulmani di tecnici ed esperti stranieri non musulmani. I combattenti devono avere anche altri requisiti fondamentali:

- Devono essere puberi e sani di mente. Vengono automaticamente esclusi dal combattimento i malati sino al momento della guarigione e i bambini sino a quando non raggiungano a loro volta la pubertà (4). Questi ultimi secondo Malik sono obbligati

al *jihād* in caso di un attacco improvviso al *Dār al-Islām*, se naturalmente hanno la forza di combattere (5).

- Il combattente deve essere di sesso maschile. Nel Corano il *jihād* è prescritto per i *mu'minīn* (credenti), che è sostantivo plurale di genere maschile (sing. *mu'min*). E difatti la dottrina non obbliga le donne al *jihād*. Lo stesso Maometto avrebbe detto ad una delle sue mogli, <sup>ع</sup>Aysha, che per loro “il miglior *jihād* era il pellegrinaggio” (6). Però, se vogliono, le donne possono partecipare al conflitto armato (7). In genere la dottrina è favorevole all'utilizzo delle donne ma non in mansioni strettamente militari. Possono distribuire l'acqua, curare e trasportare i feriti dal campo di battaglia, e raccogliere i corpi dei morti (8). Come per gli impuberi e i malati che siano in condizioni di combattere, anche per le donne il *jihād* diventa un obbligo individuale (*fard al-ayn*) qualora il nemico piombi all'improvviso (9).

- Il combattente dovrà essere sano di corpo oltre che di mente. “Nessuna colpa sarà tuttavia da imputarsi ai deboli e ai malati” (Corano, IX, 91). Tutti coloro che non potranno recarsi sul campo di battaglia potranno assolvere il *jihād* fornendo denaro e armi all'esercito (10).

- Il combattente deve essere economicamente indipendente. Vale a dire che dovrà essere in grado di provvedere da solo all'equipaggiamento (armi, cavallo...) e alle spese di viaggio. “Nessuna colpa sarà tuttavia da imputarsi... a coloro che non hanno i mezzi per armarsi, purché siano leali verso Dio e il suo Messaggero... e neppure contro quelli che quando vennero da te perché li portassi con te ebbero in risposta: “Non trovo cavalcatura per portarti con me”! (Corano IX: 91,92).

La dottrina è concorde anche nel permettere agli insolventi di partecipare al *jihād*, salvo il caso in cui non abbiano ottenuto il consenso dai loro creditori (11).

- Il combattente prima di partire per la guerra deve chiedere l'autorizzazione ai suoi genitori: “Un uomo venne dal Profeta e lui gli chiese: I tuoi genitori sono vivi? Quando l'uomo rispose



affermativamente, il Profeta gli disse: E allora sforzati nell'aver cura di loro" (12). In questo caso la devozione verso i genitori, obbligo individuale, prevale sul *jihād* che è un obbligo collettivo. La dottrina non è invece concorde circa la validità del consenso di uno o ambedue i genitori quando non siano musulmani. Shafiiti e Hanbaliti ritengono che tal consenso non sia vincolante se di genitori infedeli (in quanto tali); Malikiti e Hanafiti sono del parere opposto, sempre che il genitore/i non ponga il suo divieto per appoggiare altri infedeli (13).

- Il combattente deve intraprendere e condurre il *jihād* in buona fede, ovvero con l'intenzione di esaltare la parola di Dio, e non di far bottino (Corano, IX: 33; LXI: 9).

- Il combattente deve obbedienza al comandante dell'esercito: "O voi che credete! Obbedite a Dio, al suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l'autorità" (Corano IV:58). Egli deve rispettare le sue decisioni in materia strategico-militare e di divisione del bottino (14).

- Il combattente non deve nemmeno pensare di disertare il campo di battaglia: "O voi che credete! Quando incontrate quei che repugnano alla fede in marcia contro di voi, non volgete loro le spalle" (Corano VIII:15). E poi ancora: "O voi che credete! Quando incontrate una schiera nemica, state saldi, menzionate il nome di Dio spesso, e che possiate avere successo" (Corano, VIII:45). A questa norma fanno eccezione due casi particolari:

1) Quando il combattente volge le spalle al nemico per motivi tattici, come cercare una migliore posizione, o attirare il nemico in un'imboscata, o unirsi ad un altro nucleo di musulmani per rafforzare la loro o la sua posizione ("Chiunque, in quel giorno, mostrerà loro le spalle (a meno che non si distacchi dagli altri per combattere, o non si unisca ad un'altra schiera combattente), incorrerà nell'ira di Dio e sua dimora sarà la Gehenna: qual tristo andare" — Corano VII:16).

2) Quando il numero dei nemici è superiore al doppio di quello dei musulmani ("Ora Iddio vi ha alleggerito il compito, perché sa



che v'è debolezza fra voi: venti uomini pazienti dei vostri ne vinceranno duecento; cento dei vostri ne vinceranno mille di quelli che han repugnato alla Fede, che questi son gente che nulla comprende") (Corano, VIII:65).

Sul secondo punto la dottrina è discorde. Per Malikiti e Hanafiti il rapporto numerico fra musulmani e nemici è importante; difatti anche se il numero dei combattenti musulmani non raggiunge la metà dei nemici, loro ritengono lecita la fuga, purché i musulmani non raggiungano il numero di 12.000 (15). I Malikiti, e con loro gli Shafiiti, aggiungono sulla base del seguente versetto coranico: "Erogate dei vostri beni sulla via di Dio e non gettatevi in perdizione con le vostre mani, ma fate del bene, perché Dio ama i benefici" (Corano II:195), che i musulmani possono fuggire anche quando il numero dei nemici è inferiore alla metà dei musulmani, e questi ultimi sono convinti di poter subire una sconfitta (16).

Ne consegue un'immagine di "soldato" tipica di ogni stato teocratico quale fu — e ancora oggi è — ogni stato islamico: forte senso della disciplina e rigida gerarchizzazione militare, forte motivazione ideologica (e non tanto materiale). Questi elementi — oggi in violenta ascesa — caratterizzano distinguendoli, quasi tutti i conflitti in area islamica: dal conflitto Iran-Iraq alla guerra-guerriglia in Afghanistan e alla questione del Kashmir, dalla questione palestinese alla ripresa della conflittualità islamica in Africa, ecc...

### 2.1.2. *L'esercito.*

Un esercito "islamico" si costituì solo quando si ingrossarono le fila della stessa comunità musulmana e furono quindi reclutati come "combattenti" tutti coloro che dovevano assolvere l'obbligo del *jihād*. I combattenti (*mujahidīn*) costituivano le *muqātilāt*, che crebbero notevolmente di numero con l'occupazione dell'Iraq meridionale e della Siria, dove altre tribù arabe locali

finirono per unirsi all'esercito musulmano (17).

L'esercito musulmano, dalla sua costituzione fino alla sua riorganizzazione operata dal Califfo Marwān II (744-5), presentava un assetto di questo tipo: un centro, le due ali laterali, avanguardia e retroguardia.

Il numero dei combattenti nel primo periodo dell'espansione musulmana non era molto elevato e variava dai 4.000 ai 12.000 uomini (18).

I combattimenti venivano poi divisi in armate (*ajnād*) ognuno dei quali risiedeva in un proprio accampamento. I Califfi cercarono finché poterono di impedire a questi combattenti di sedentarizzarsi, ma col tempo fu inevitabile la trasformazione dei grandi accampamenti in città (Es: Ḥimṣ in Siria, Baṣrā e Kūfā in Irāq, Alessandria e Fustāt in Egitto).

L'esercito acquisì un carattere più professionale a partire dalla riforma di Marwān II che prevedeva il reclutamento dei soldati su base coscrizionale (19).

Più tardi gli Abassidi distinsero l'esercito regolare, chiamato *murtāziqah* (lett. regolarmente pagato), da un corpo di volontari (*mutatawwi'ah*), che veniva reclutato per un periodo di servizio temporaneo, e che veniva pagato con una percentuale sul bottino conquistato.

Dall'esercito regolare il Califfo sceglieva gli elementi migliori per inserirli nella sua guardia personale (*shurṭā*). In un secondo momento, per fortificare il potere califfale si iniziò a introdurre degli elementi stranieri (soprattutto turchi) nella *shurṭā* costituendo un esercito mercenario che in taluni momenti divenne tanto potente da condizionare la stessa autorità califfale.

### 2.1.3. Il comando dell'esercito.

Il comando dell'esercito dei *mujahidīn* spetta alla suprema autorità militare e civile del *Dār al-Islām*: il Califfo. Questi, in

base all'istituto della *wilāyat* (delega), può delegare le sue funzioni militari a dei rappresentanti, che condurranno l'esercito in battaglia in sua vece. E difatti raramente il Califfo guidò personalmente l'esercito nel *jihād*, se non nei primi tempi dell'Islam.

Il comando militare, secondo la dottrina di al-Māwardī, può essere di due tipi: a) un comando specifico (*imārt al-khaṣṣ*) e un comando generale (*imārat al-'āmm*) (20).

- Le mansioni comprese nell'*imārah al-khaṣṣ* sono quelle strettamente militari, riguardano quindi la guida e la condotta dell'esercito.

Più dettagliatamente il comandante dell'esercito deve:

- Allestire l'esercito, passarlo in rassegna (ispezione dei singoli soldati, dei cavalli, e dell'equipaggiamento).

- Condurre l'esercito in battaglia, e scegliere le tattiche militari più opportune compresa la posizione di attacco.

- Osservare e far osservare il ritmo del combattimento. Deve quindi controllare che i soldati perseverino nell'attaccare il nemico, e che non disertino il campo: "O voi che credete! Pazientate e con pazienza trattenetevi, state saldi e temete Dio, sì che possiate essere felici" (Corano: II: 200).

Il comandante dell'esercito può svolgere anche delle mansioni di carattere generale (appartenenti all'*imārat al-'āmm*). Ad esempio la gestione dei trattati (tregue, armistizi...), come pure supervisiona la divisione del bottino di guerra (21).

## 2.2 LA DICHIARAZIONE DI GUERRA.

L'*Imām*, secondo la dottrina ortodossa, ha l'obbligo di dichiarare il *jihād* almeno una volta all'anno. Contemporaneo alla dichiarazione di guerra è il richiamo alle armi dei fedeli, i quali da parte loro sono obbligati all'appello dell'*Imām* dal momento che Maometto disse: "Quando venite chiamati a combattere rispondete" (22).



L'*Imām* può delegare il compito di richiamare i fedeli alle armi ai suoi rappresentanti (*amīr*) (23), soprattutto nelle province confinanti con il *Dār al-Ḥarb*. Se però il nemico minaccia il *Dār al-Islām*, il *jihād* diviene un obbligo individuale, e come tale tutti i musulmani sono singolarmente tenuti a prendere le armi indipendentemente dall'appello dell'*Imām*.

Prima di dare inizio al conflitto vero e proprio, i musulmani sono tenuti a lanciare un altro appello (*dā'wah*), questa volta all'infedele, affinché abbracci l'*Islām*, o accetti di pagare il tributo (*jizyah*) che gli consente lo status di protetto (*dhimmī*). La *dā'wah* è prescritta nel Corano: "E noi non castigammo mai senza aver prima inviato un Messaggero Divino" (Corano, XVII:15); "Chiama gli uomini sulla via del Signore, con saggi ammonimenti e buoni, e discuti con loro nel modo migliore" (Corano, XII: 125).

E poi anche negli *hadīth*: "Mi è stato ordinato di combattere i politeisti fino a che dicano non c'è alcun Dio all'infuori di Allah" (24).

La dottrina, concorde sulla prescrizione della *dā'wah*, ne ha sviluppato ulteriormente i termini su un problema in particolare: è necessario ripetere la *dā'wah* a chi la ha già ricevuta? Le scuole Malikita e Hanafita ritengono che sia un atto raccomandabile ma non obbligatorio (25), mentre gli Shafiiti e gli Hanbaliti lo ritengono un atto legalmente irrilevante (26). Soltanto la scuola Malikita dà delle precise prescrizioni al riguardo: i musulmani, dopo aver rivolto il primo appello al nemico, devono aspettare tre giorni prima di aprire le ostilità (che sia giunto o meno l'appello al nemico). Se il nemico previene i musulmani con l'attacco, non si deve aspettare ulteriormente. I nemici, se rifiutano di farsi musulmani, sono invitati al quarto giorno a pagare la capitazione, o *jizyah*, salvo che non chiedano che ne siano spiegate loro le condizioni (27). Questo lasso di tempo di tre giorni serviva difatti anche per intrattenere negoziati se il nemico lo avesse richiesto.

Nella sostanza ancora oggi nulla è cambiato. La *dā'wah*, sotto un certo punto di vista, può essere paragonata agli "ultimatum" lanciati da certi leaders musulmani.

### 2.3. TATTICHE E STRATEGIE.

Le fonti dell'Islam, e successivamente la giurisprudenza, non affrontano la condotta del conflitto sotto il profilo della strategia globale e delle relative tattiche belliche. E ciò non stupisce, se si risale al contesto politico e sociale in cui nacque e si formò l'Islām: un contesto tribale, caratterizzato da particolarismi e da un forte senso individualistico. Nonostante l'obiettivo di Maometto di spezzare i legami tribali e di sangue sostituendoli con una società universale "islamica", la *Ummah* dei fedeli, di fatto particolarismi e individualismi continuarono — e tuttora continuano — ad affiorare e spesso a prevalere. Fra il musulmano che combatte il nemico e Dio non vi sono intermediari; l'eroismo viene premiato da Dio singolarmente. Lo spirito di corpo è lo spirito di clan e individuale nel clan.

Di conseguenza, le prescrizioni in materia tattica e strategica sono rivolte a singoli casi individuali. Il comandante dell'esercito è libero di scegliere la tattica e la strategia che egli ritiene più idonea in quella determinata contingenza politica e geografica.

Non ha limiti né umani né divini se egli porta avanti un "Bellum justum et pium" (v. 1.3.). Della sua condotta deve formalmente rispondere soltanto a Dio (e alla *sharī'ah*). Ma dove finisce la *sharī'ah*?

Coerentemente con i principi esposti, essa si limita a dare prescrizioni non tanto di contenuto tattico, o strategico nelle rispettive accezioni moderne, quanto piuttosto in materia morale-comportamentale, rivolgendosi ai singoli combattenti e ai loro personali "corpo a corpo". Ad esempio, decollare il proprio nemico è anti sciaraitico; così pure è anti sciaraitico sfregiare un cadavere, trucidare i civili, venire meno ai patti di tregua, ecc... E a questo codice non si sottraeva neppure l'*amīr*. Un insieme di norme che è ancora rivolto ad una società tribale quale fu quella preislamica, in cui la razzia, la guerriglia, il bottino erano le situazioni di guerra prevalenti, ed in cui prevalente era l'azione individuale, il corpo a corpo, il "campione del clan" e poi "della fede". Si tratta di una normativa che è tuttavia ancora ben viva e



presente laddove l'Islam si impegna nella guerriglia o nel terrorismo: situazioni che ben consentono il riaffiorare della cultura atavica con le sue leggi consuetudinarie, e che pertanto ben si prestano come teatro ad azioni di eroismo e sacrificio individuali.

Passiamo quindi ad esaminare da vicino questo "corpus" giuridico.

### 2.3.1. *Comportamenti leciti e proibiti in guerra.*

Il *jihād* è l'assolvimento di un obbligo — il *Jihād fī sabīl Allāh* — ovvero l'universalizzazione della fede islamica. Su questo principio e sulla base di alcune direttive date da Abū Bakr — successore di Maometto al califfato (632-634) — ai suoi soldati prima della campagna in Siria (28) (e da altri dopo di lui) le varie scuole canoniche sono concordi nel sostenere che il combattente debba osservare delle regole deontologiche. Lo scopo è quello di evitare eccessive distruzioni e spargimenti di sangue, o azioni trucculente, soprattutto quando queste azioni si possano ripercuotere sugli stessi musulmani. Alcune di queste regole riguardano le persone fisiche, altre l'uso di determinate armi, tattiche, comportamenti.

Il principio fondamentale al quale il soldato si deve attenere è che colui che rifiuta di accettare l'Islam, o di pagare il testatico (*jizyah*), sia questi un soldato o un civile, vada ucciso. Ci sono però delle categorie di persone di cui la *sharī'ah* vieta l'uccisione: sono le donne e i bambini in primo luogo, e poi gli anziani, i ciechi, i monaci, gli eremiti. Si tratta di persone che normalmente non partecipano al conflitto, e che Maometto in numerosi *ḥadīth* ha proibito di uccidere (29). La dottrina malikita, hanbalita e ḥanafita basa questa regola su un precetto coranico: "Combatte sulla via di Dio coloro che vi combattono" (Corano, II:190), e su numerosi *ḥadīth* (30).

Ibn Rushd e gli Sahafiiti (31), che riconoscono come autentiche

soltanto le tradizioni riguardanti le proibizioni sulle donne e bambini, permettono invece che si uccidano le persone appartenenti alle altre categorie sulla base del seguente *ḥadīth*: “Uccidete gli uomini anziani dei politeisti e salvate la vita dei loro bambini”, e su un fatto riportato da Ibn Hishām. Lo storico racconta che durante la battaglia di Ḥunayn Maometto fece uccidere Duryd Ibn al-Sinna, di più di cento anni e cieco, poiché aveva aiutato la sua gente in battaglia (32). In questo caso la dottrina giustifica l’uccisione di anziani e ciechi non solo perché miscredenti, ma anche perché fisicamente sono potenzialmente in grado di combattere.

Le categorie di persone che non è permesso uccidere possono essere catturate come prigionieri. Ma coloro che non hanno veramente la forza di combattere (fra i vecchi), o che non abbiano dato o non possano dare alcun consiglio utile da far valere contro i musulmani (come nel caso dei monaci che vivono solitari), non corrono alcun rischio. Secondo i Malikiti i musulmani devono garantire a questi infedeli il sostentamento lasciandogli parte dei propri beni (33).

La scuola malikita protegge anche altre categorie: gli agricoltori, gli operai e simili, motivando questa scelta con l’utilità che recano le suddette categorie (34).

L’infedele che non fa parte delle categorie “protette” va quindi ucciso, ma non a tradimento o provocandogli delle mutilazioni (35). Come è riprovevole per alcuni, vietato per altri, usare frecce e lance avvelenate (per paura che ciò si ripeta a danno dei musulmani), o portare il capo reciso di un infedele sulla punta delle lance in un altro paese (mentre è lecito farlo nel paese dove il nemico è stato vinto e ucciso) (36).

Alcuni divieti riguardano il bestiame e i luoghi in possesso al nemico. Il principio generale adottato dalla dottrina è quello di non distruggere alcuna cosa senza delle motivazioni, ed è proprio su queste che le scuole canoniche divergono per alcuni dettagli.

Le posizioni più estreme sono quelle degli Ḥanafiti e degli Shafiiti. Secondo Abū Ḥanīfah i musulmani devono distruggere

tutto ciò che non possono tenere sotto controllo o portare via (quindi anche case, chiese, alberi, greggi). Al-Shāfī sostiene invece che si possa annientare solo ciò che è privo di vita compresi gli alberi, e pone dei limiti sugli animali: i musulmani li possono uccidere soltanto qualora ritengano che questa azione possa spaventare il nemico, o per mangiarne le carni (37).

Durante gli assedi è lecito ricorrere a mezzi bellici particolarmente distruttivi, quali le catapulte. In questo caso la dottrina pone dei limiti qualora i musulmani vengano a conoscenza della presenza di prigionieri musulmani presso il nemico, sulla base di un versetto coranico rivelato in occasione della conquista della Mecca: “E se non fosse stato per uomini credenti e donne credenti che avreste potuto calpestare nella mischia non riconoscendoli, sì che v'avrebbe colpito inconscio delitto, avreste assalito i nemici” (Corano, XLVIII:25).

Nel complesso si può però affermare che, pur invitando i musulmani a limitare la violenza di un attacco se questo può mettere in pericolo la vita di altri musulmani, la dottrina privilegia la ragione “di stato”; l'interesse della globalità della comunità viene infatti anteposto all'incolumità di singoli gruppi di musulmani, anche se si tratta di donne e bambini. Lo stesso Maometto si sarebbe adeguato a questo principio nell'assedio di al-Ṭāif (38).

La dottrina approva anche l'uso di altre armi, come lance, frecce, spade, e di alcuni espedienti tattici: avvelenare i pozzi, prendere per sete tramite la deviazione delle acque o l'avvelenamento delle acque; incendiare o allagare edifici e terre (39).

Solo durante i mesi sacri dei musulmani è vietato combattere: “Quando poi saranno trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri ovunque li troviate, prendeteli, circondateli, appostateli ovunque in imboscate” (Corano, IX:5). Malgrado questo precetto, peraltro abrogato da un versetto posteriore (dopo la violazione della guerra Fijār), la maggior parte della giurisprudenza è concorde nel definire “raccomandabile” ma non “obbligatoria” l'astensione dalla guerra in questi periodi.



### 2.3.2. *Le spie.*

La *sharī'ah* condanna severamente le azioni di spionaggio commesse dal nemico. Viceversa il *Dār al-Islām* si servì e si serve tuttora abitualmente dello spionaggio per prevenire e respingere azioni nemiche.

Le sanzioni previste per questo reato, accertata la colpevolezza del soggetto, dipendono anche questa volta dalla fede della spia:

- Se si tratta di un membro del *Dār al-Ḥarb*, che è entrato nel *Dār al-Islām* grazie a un salvacondotto (*aman* — ved. 2.6.2) momentaneo, viene ucciso sul momento. A discrezione dell'*Imām* la spia può venire crocifissa, sanzione prevista in particolare per i banditi. La dottrina è meno dura con donne e bambini: per le prime è prevista la condanna a morte, ma non tramite crocifissione; ai bambini si risparmia la vita ma entrano a far parte del bottino di guerra (40).

- Per i membri del *Dār al-Islām* (musulmani o *dhimmī*), la dottrina non richiede generalmente la pena di morte, anche se alcune scuole (Malikiti e Shafiiti) lasciano all'*Imām* ogni decisione sulla pena più idonea per la spia (41). Abu Ḥanīfah sostiene invece che debba essere applicata alla spia, sia essa musulmana o *dhimmī*, la pena detentiva, sino a quando il colpevole non mostri di essersi pentito (42).

E la dottrina, unanime sulla pena di morte, non dibatte principalmente su di essa, quanto sul “come” questa debba essere applicata, e sulla pena più idonea.

## 2.4. *L'AZIONE MILITARE SUI MARI.*

La giurisprudenza musulmana non ha elaborato una dottrina esauriente sulla azione militare sui mari. La scarsa dimestichezza dei primi conquistatori arabi con il mare nella prima fase delle conquiste, indusse i conquistatori a controllare le terre conqui-

state e/o bagnate dal mare dall'interno, ovvero dal deserto, a loro più familiare. Ciò non impedì all'impero musulmano di affermarsi in taluni momenti anche come potenza navale nel Mediterraneo sin dal VII secolo; fu possibile in virtù della conquista della Siria (636), e l'acquisto dei cantieri navali siriani e relative flotte, che passarono integralmente al servizio del governatore della Siria: strutture, tecniche, marinai, ufficiali. E così l'impero arabo ebbe una sua flotta, che raggiunse largo controllo del Mediterraneo nel secolo X, grazie anche a talune nuove tattiche navali. In più di una circostanza mise in serie difficoltà lo stesso impero bizantino.

Dopo un periodo di stasi, la supremazia navale musulmana si riaffermò con vigore sui mari nel XV secolo e nel successivo sotto la guida della dinastia ottomana. Anche la pirateria, ampiamente praticata dai musulmani in quei secoli, va ricondotta all'azione militare sui mari (ved: 2.4.3.).

#### 2.4.1. *La giurisprudenza musulmana e il mare.*

Le fonti della *shari'ah*, il Corano e la *sunnah*, troppo povere di riferimenti al mare dai quali si possano evincere delle regole di comportamento da seguire nelle guerre per mare, ha indotto la giurisprudenza musulmana a ricorrere allo strumento giuridico dell'analogia (*qiyās*) per applicare le regole del conflitto armato su terraferma a quello sul mare (43).

Per analogia, una nave nemica viene attaccata alla stregua di una fortezza. I combattenti musulmani possono quindi prenderla col fuoco o affondarla in modo da costringere l'equipaggio alla resa. Se poi il nemico dovesse farsi scudo di uomini musulmani per salvare la nave, ancora una volta si applicherà lo stesso principio adottato nell'assedio delle fortezze nemiche: si dovrà comunque procedere nell'offensiva ma con meno violenza possibile (44).

In caso di affondamento, l'equipaggio della nave musulmana dovrà naturalmente evitare di cadere nelle mani del nemico. La dottrina raccomanda di ovviare a questa possibilità non abbando-



nando la nave per nessun motivo a costo quindi, evidentemente, di morire affogati.

Anche per quanto concerne il bottino di guerra, la dottrina applica l'analogia. I musulmani possono prendere possesso dei beni e delle persone del nemico, così come avviene su terraferma. Nel caso in cui parte del bottino mobile sia troppo pesante da portare via al punto da compromettere l'equilibrio della nave, i combattenti sono autorizzati a gettare in mare sia quella parte di bottino mobile, sia i prigionieri (inclusi donne e bambini). Ma se il sovrappeso delle nave è determinato da donne e bambini musulmani, la legge proibisce di gettarli in mare, poiché si tratterebbe di un omicidio tra fratelli (45). Lo stesso divieto vige nei confronti dei *dhimmi* e dei non Musulmani momentaneamente protetti da un *aman* (ved. 2.6.) (46).

#### 2.4.2. *La pirateria.*

Uno dei fenomeni più noti, legato alla attività musulmana sui mari, è quello che in occidente è stato definito "pirateria". La pirateria è stata praticata a lungo dai corsari musulmani, e non a caso con particolare vigore nei periodi di loro affermazione sui mari.

Da un punto di vista giuridico le categorie occidentali definiscono la pirateria come "azione violenta privata — anche quando vi si dedicano intere popolazioni — condotta contro navi mercantili di altre popolazioni con le quali non esiste inimicizia o stato di guerra" (47).

In un primo tempo lo stesso diritto romano considerò la pirateria un atto di brigantaggio, ma in età medioevale, con l'intensificarsi di tale fenomeno, venne a costituire una violazione contro il diritto delle genti e dei mari, reprimibile non mediante semplici azioni di polizia ma con degli interventi a carattere militare.

La Chiesa da parte sua condannava duramente i pirati accomu-

nandoli ai predoni nella stessa condanna morale e sanzione giuridica.

Lo scontro ideologico tra il punto di vista occidentale e quello islamico appare evidente rileggendo la definizione sopra citata di pirateria: si parla di azioni violente a danno di popolazioni con le quali non esiste alcun stato formale di inimicizia o di guerra. D'altra parte il *Dār al-Islām* è per definizione in perenne stato di guerra con tutti coloro che non riconoscono la vera fede. Per i musulmani è quindi lecito aggredire navi di genti con le quali non siano stati stipulati patti di alcun tipo (ved. 2.6.), ed è quindi lecito saccheggiare, rubare, fare prigionieri e ridurre in schiavitù. Paradossalmente, mentre l'occidente vide nella pirateria un reato contro la religione e il diritto, l'Islam la integrò, giustificò e legittimò nella sua dottrina della guerra santa.

#### 2.5.1. *Il bottino di guerra (ghanimah).*

Il bottino (*ghanimah*) acquisito in guerra è considerato dalla dottrina una concessione divina, di cui i musulmani hanno diritto ad usufruire perché l'hanno conquistato combattendo: “Iddio s'è compiaciuto coi credenti quand'essi giurarono fedeltà sotto l'Albero: Egli conosceva quello che avevano in cuore e ha fatto discendere su di loro la sua presenza pacificatrice e li compenserà di vicina vittoria — e di bottino molto ch'essi conquisteranno, e Dio è possente e sapiente. Iddio vi promise bottino molto che voi conquistaste e v'ha affrettato la conquista e allontanò da voi le mani degli uomini perché questo fosse un Segno ai credenti, e potesse Egli guidarvi per un retto sentiero” (Corano, XLVIII:18-20).

Dalla *ghanimah*, che possiamo ben definire un “diritto di guerra”, possono far parte beni mobili (compresi prigionieri di guerra e schiavi). Quella parte del bottino che viene acquisita senza azione di forza (tramite trattato o cessione spontanea) viene invece chiamato “*fa'i*”.

### 2.5.2. La spartizione del bottino.

La *ghanimah* è un diritto esclusivo di coloro che furono presenti in combattimento. Ciò trova fondamento in un *ḥadīth* di Maometto riferito da Umar: “Il bottino appartiene a coloro che furono presenti in battaglia”.

Il bottino va diviso solo dopo che i musulmani si siano accertati della loro effettiva vittoria, che “sola” determina l’acquisizione del bottino. Oltre a tutto, secondo al-Māwardī, discutere della divisione del bottino prima della fine della battaglia può solo distrarre i soldati dalla stessa (48). Ai soldati è proibito appropriarsi di parte del bottino anche se minima. Qualunque sottrazione è considerata un furto e viene severamente punita dalla legge (49).

Il bottino mobile, secondo la prassi seguita da Maometto, va spartito a conflitto ultimato solo con il consenso dell’*Imām*. Fino al momento della divisione la massa del bottino appartiene collettivamente all’esercito combattente.

Poi la *ghanimah* viene così divisa: “E sappiate che, del bottino che voi prendete, un quinto spetta a Dio e al suo Messaggero, ai di lui parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti, se voi davvero credete in Dio e in quel che rivelammo al nostro servo nel giorno della Salvazione, nel giorno quando si scontrano i due eserciti” (Corano, VIII:41). Questo quinto è quella quota che viene versata all’Erario (*bayt al-māl*), e che è destinata a suo volta per un quinto al Profeta, sia ad uso personale, sia a cura degli orfani e di altre categorie di bisognosi. La parte del Profeta (il quinto del quinto), rappresenta il quarto del bottino che nell’antica Arabia si assegnava al capo tribù.

Gli altri 4 quinti si dividono fra i combattenti presenti sul campo, con percentuali diverse a seconda dei ruoli, da cui non è esente nemmeno il cavallo. Malikiti, Shafiiti e Hanbaliti assegnano tre quote ad ogni uomo a cavallo (due per il cavallo ed una per il combattente) ed una quota per ogni uomo a piedi (50). Gli Hanafiti assegnano invece due quote al cavaliere e una al fante (51).



Gli unici che non hanno diritto a partecipare alla divisione della *ghanimah*, anche se presenti al combattimento, sono gli schiavi, gli imuberi, i ciechi, gli storpi, i malati e chi è rimasto indietro per motivi estranei al servizio militare.

La dottrina è concorde sul potere dell'*Imām* di aggiungere un "dono" (*naḥilah*) a coloro che si fossero distinti in qualche modo: "Ti chiederanno del bottino. Rispondi: Il bottino spetta a Dio e al suo Messaggero. Temete dunque Dio, rettificare i rapporti fra di voi, e obbedite ad Allah e al suo Messaggero se siete veri credenti" (Corano, VII:1).

Per quanto concerne i beni immobili il discorso è più complesso. Il Corano prescrive che le terre conquistate debbano anche esse venire divise fra i combattenti (Corano, XXXIII:27; XLIV:24-27; VII:125), ma non tutte. Ai musulmani, come è stato già detto, spetta ciò che è stato conquistato in combattimento (*ghanimah*); ciò che invece si acquista per trattato, cessione spontanea per abbandono dei vecchi possessori, è considerata una grazia concessa al profeta e spetta quindi a lui determinarne l'uso nell'interesse comune: "Il bottino che Iddio ha concesso al Suo Messaggero su di loro, voi non avete fatto correre per prenderlo né cavalli né cammelli. Iddio dà ai suoi Messaggeri potere su chi Egli vuole, e Dio è su tutte le cose potente. Il bottino che Iddio ha concesso al Suo Messaggero sulla Gente delle Città, appartiene a Dio, al Suo Messaggero, ai suoi parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti, acciocché non divenga qualcosa presa a turno fra i ricchi di tra voi. Ma ciò che vi darà il Messaggero, prendetelo, e quel che vi vieterà, astenetene; e temete Iddio, che Iddio è nel punire violento!" (Corano, LIX:6-7) (52). Sulla base di questi principi, e sulla prassi seguita da Maometto all'indomani delle prime conquiste musulmane, la giurisprudenza ha fondato le basi del diritto fondiario musulmano (53).



### 2.5.3. I prigionieri di guerra.

I prigionieri di guerra (*asāra*) fanno parte della *ghanimah*. Anche essi costituiscono uno dei diritti di coloro che hanno combattuto “i nemici di Dio”: “Non è degno di un Profeta il possedere prigionieri prima di aver duramente colpito sulla terra i nemici di Dio. Voi volete i beni del mondo, ma Dio vuole per voi quelli dell’Altro, e Dio è potente e sapiente” (Corano, VIII:67).

La sorte dei prigionieri, secondo la dottrina prevalente, dipende dalla volontà dell’*Imām*. Le possibilità che le scuole canoniche prendono in considerazione sono quattro:

- l’*Imām* ha il diritto di uccidere i prigionieri. Questo diritto molto dibattuto dalla dottrina, trova sostegno sia nel Corano che nella *Sunnah*. Il Corano prescrive infatti di combattere i non credenti senza condizioni (versetti contrari sarebbero stati cancellati in seguito), e lo stesso Maometto avrebbe fatto uccidere alcuni prigionieri in più di un’occasione.

Su queste basi, Shafiiti, Hanafiti e Hanbaliti sostengono il diritto di morte dell’*Imām* sul prigioniero. Alcuni di loro aggiungono anche che la condanna a morte non deve essere dettata a priori, bensì da ragioni di ordine strategico (come ad esempio indebolire il nemico) (54). Anche per i Malikiti l’*Imām* deve decidere in base a criteri di utilità generale, tanto che, se volesse graziare i prigionieri, causando quindi una inevitabile perdita sul bottino e quindi sugli interessi comuni, dovrebbe rispondere di tale perdita sulla sua quota personale di bottino (55).

- l’*Imām* può liberare i prigionieri dietro pagamento di un riscatto o senza alcuna condizione come prescritto dal seguente precetto coranico:

“E quando incontrate in battaglia quei che rifiutano la Fede, colpite le cervici, finché li avrete ridotti a vostra mercé, poi stringete bene i ceppi: dopo, o fate loro grazia, o chiedete il prezzo del riscatto finché la guerra non abbia deposto il suo carico d’armi. Così dovete fare: ché se Dio l’avesse voluto si sarebbe vendicato di loro anche da solo...” (Corano, XLVII:4) (56).

Gli Hanafiti sono naturalmente contrari alla liberazione degli ostaggi, malgrado il citato precetto coranico e l'esempio che in tal senso diede Maometto dopo la battaglia di Badr. Secondo loro liberare i prigionieri dietro pagamento di un riscatto sarebbe contrario ai principi dell'Islam, mentre liberarli incondizionatamente significherebbe infrangere i diritti degli altri musulmani al bottino (ved. sopra Malikiti). Per queste ragioni sostengono che i prigionieri vadano liberati solo in caso di necessità, come ad esempio per riscattare dei prigionieri musulmani in mano al nemico (57).

- L'*Imām* può condannare i prigionieri alla schiavitù quando lo ritenga conveniente. L'infedele schiavo per prigionia non può riacquistare la libertà neanche se abbraccia l'Islam.

- L'*Imām*, secondo i Malikiti, può liberare i prigionieri imponendo loro di pagare la *jizyah* (58).

## 2.6. *JIHĀD E PACE.*

Secondo la dottrina il *jihād* costituisce un "momentaneo" stato di guerra che avrà termine solo quando non ci saranno più infedeli. Finché questo piano universalistico non sarà realizzato, vi sarà una spaccatura insanabile tra il *Dār al-Islām* e il *Dār al-Ḥarb*. Questa situazione di conflittualità è stata parzialmente risolta dalla stessa dottrina legalizzando varie forme di rapporti negoziali tra le due parti.

Gli Shafiiti, proprio per facilitare una soluzione negoziale, hanno ipotizzato un terzo territorio, il cosiddetto *Dār al-Ṣulḥ*, o *Dār al-'Ahd* ("Territorio dell'armistizio" o "del compromesso"). Si tratta di un territorio "intermedio", alquanto anomalo, che consente agli infedeli e ai musulmani di intrattenere un negoziato sia prima dell'inizio delle ostilità, sia nei casi in cui il nemico opponga strenua resistenza ai musulmani. Del *Dār al-Ṣulḥ* fanno infatti parte quei territori i cui abitanti infedeli hanno però

stipulato un armistizio con l'autorità islamica, secondo il quale i primi rimangono padroni delle terre che coltivano in cambio del pagamento di una certa tassa (in denaro o in natura) sulle terre che occupano (ved. cap. 1.1.1) (59).

La giurisprudenza per non legittimare un impossibile perenne stato di guerra, elaborò una "dottrina" speciale sulla quale concordano le quattro scuole canoniche. Questa prevede la possibilità di tregue, negoziati, trattative, "esenzioni" speciali per gli infedeli..., ossia uno stato di non belligeranza che non implica ovviamente la pace, ma consente un margine di coesistenza non conflittuale fra credenti e non credenti.

#### 2.6.1. *L'Aman*.

L'*aman*, letteralmente "salvezza", "sicurezza", è una sorta di protezione che l'autorità musulmana concede a un membro del *Dār al-Ḥarb*, sia esso politeista o appartenente agli *Ahl al-Kitāb*, per viaggiare o soggiornare nel *Dār al-Islām* per un periodo di tempo limitato. Secondo la dottrina prevalente la sua durata massima è di un anno, periodo durante il quale il nemico diviene un "protetto" (*dhimmī*) (60).

L'*aman* può essere di due generi:

- Il primo genere di *aman* è una forma di "salvacondotto", che viene concesso a singole persone da un singolo musulmano che sia adulto, sano, di qualunque sesso, anche se schiavo o minore. La dottrina non è peraltro tutta concorde sulle capacità di queste categorie di concedere l'*aman*. L'*aman* concesso da una donna, da uno schiavo o da un minore è contestato difatti da alcuni (61).

L'*aman* garantisce ai "protetti" (*musta'mīn*) protezione su vita, libertà e averi. L'*Imām* è tenuto a far valere i diritti dei "protetti" di fronte ai musulmani, ai *dhimmī*, e anche ai nemici. Se un musulmano o un *dhimmī* viola l'*aman* recando danno al "protetto", dovrà rispondere di fronte alla legge (62).



In epoca moderna sono stati appositamente istituiti dei tribunali misti, non senza rigida e intransigente opposizione da parte degli esponenti delle classi religiose.

- Il secondo genere di *aman* è quello collettivo, cioè quello che viene concesso (solo dall'*Imām*) (63) a un piccolo gruppo di infedeli, o a un'intera popolazione di una città o di un territorio. Questa forma di *aman* non garantisce alcuna protezione sulla proprietà, e se viene concesso al nemico sconfitto, non gli garantisce la libertà (tranne che per gli Shafiiti).

La concessione dell'*aman* è un atto formale e non ha bisogno di alcuna procedura particolare. Una volta che l'infedele richiede l'*aman* è sufficiente un saluto o un cenno di capo da parte musulmana perché l'*aman* sia valido, e rimane tale anche se il musulmano ha compiuto qualche gesto involontario che ha lasciato intendere queste sue intenzioni.

La "protezione" è naturalmente considerata superflua per gli ambasciatori, e viene concessa immediatamente a certe categorie, e ad esempio i mercanti e coloro che vogliono conoscere più da vicino l'Islam: "E se qualche idolatra ti chiede asilo, accordaglielo, accioché oda la Parola di Dio, e poi, se non crede, rinvialo in luogo per lui sicuro" (Corano, IX:6).

Cosa succede a un infedele che entra nel *Dār al-Islām* sprovvisto di *aman*? Secondo gli Hanafiti deve naturalmente venire ucciso, a meno che non si converta. Al-Shāfi'i gli concede invece un periodo di quattro mesi scaduti i quali egli può scegliere fra adottare l'Islam, accettare di pagare la *jizyah* o lasciare il *Dār al-Islām* (nel qual caso verrà accompagnato alla frontiera incolume) (64).

## 2.6.2. *La muwāda'ah, o muḥādanah o ṣulḥ (tregua).*

*Muwāda'ah, muḥādanah o ṣulḥ* sono tutti termini che, salvo piccole sfumature, vengono usati con il significato di tregua, o



talvolta di negoziato ai fini di una tregua.

La giurisprudenza disciplina tali trattati di pace, istituzionalizzando una necessità che il continuo stato di guerra fra il *Dār al-Harb* e il *Dār al-Islām* impone.

Il Corano suggerisce più volte di stipulare trattati di pace con il nemico: “Ma se essi preferiscono la pace, preferiscila, e confida in Dio, ch'è in verità l'ascoltatore sapiente” (Corano, VIII:61).

Alla sanzione coranica si unisce l'esempio del profeta dato ad Hudaibiyah, (65) dove Maometto concluse una tregua con gli abitanti di Mecca.

Una volta che il trattato è stato stipulato, vale il principio “Pacta sunt servanda”: “O voi che credete, adempite ai patti” (Corano, V:1); “Osservate fino all'ultimo, allora, il patto con loro, fino al termine prestabilito, poiché Iddio ama quei che lo temono” (Corano, IX:4).

Il trattato di pace deve essere stipulato dall'*Imām* o da un suo rappresentante, e secondo la dottrina più accreditata, deve essere stipulato nell'interesse dei musulmani: “Non siate deboli! Non offrite pace al nemico mentre avete il sopravvento! Dio è con voi, e non vi frusterà nell'opere vostre! (Corano, XLVII:35).

La giurisprudenza è concorde sulla temporaneità dei trattati di pace: per questo l'*Imām* deve indicare chiaramente la durata del trattato. Secondo la dottrina una tregua non può durare più di 10 anni. Anche in questo caso i giuristi si fondano sulla tregua di Hudaibiyah che per l'appunto “doveva” durare secondo i patti 10 anni (66).

Viceversa i trattati stipulati con i *dhimmī* sono, per la stessa natura dei contraenti, perpetui.

Una tregua termina quando spirano i termini del trattato, o quando il nemico non adempie ai suoi obblighi violando la tregua (67), o quando l'*Imām* decide in tal senso perché è a conoscenza di fatti che pongono in dubbio la volontà del nemico di tenergli fede. In questi ultimi casi i musulmani non sono tenuti a rispettare la tregua: “Come potrebbero gli idolatri avere un patto con Dio e con il suo Messaggero, eccettuati quelli con cui pattuisce un patto presso il tempio sacro? Ma finché sono giusti

con voi, siate giusti con loro, ch , certo, Dio ama quanti lo temono” / “E se violeranno i loro giuramenti dopo aver stretto il patto e insulteranno la vostra Religione, combattete i principi dell’empiet  (non c’  giuramento che valga agli occhi loro!)” (Corano, IX:7-12). E poi: “E se temi tradimento da parte di un popolo, rifiuta la loro alleanza come com’essi han fatto con la tua, perch  Dio ama i creditori” (Corano, VIII:58).

Gli Hanafiti ritengono che l’*Im m* possa rompere la tregua anche quando i termini di quel trattato siano nocivi per l’Islam (68).

Comunque sia la rottura della tregua va notificata al nemico per dar tempo a tutti di venirne a conoscenza.

## NOTE AL CAPITOLO II

- (1) al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm fi furū' al-fiqh*, ed. Būlāq, 7 voll., Cairo, 1325 Hg./1907 a.D., vol. IV, pag. 89.
- (2) al-Shaybānī, *Kitāb al-Siyar al-Kabīr*, 4 voll., Hyderabad, 1335 Hg./1916 a.D., vol. III, pp. 186-188.
- (3) al-Bukhari, *The Translation of the Meaning of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Arabic-English*, ed. Muḥammad Muḥsin Khān, 9 voll., Lahore, 1971, vol. IV, pag. 189-190.
- (4) al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, op. cit., vol. IV, pp. 189-190.
- (5) Ḥalīl Ibn Ishāq, *Il "Muḥtaṣar"* o Sommario del diritto malechita, trad. a cura di I. Guidi e D. Santillana, 2 vol., Milano, 1919, vol. I, pag. 390.
- (6) al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, op. cit., vol. IV, pag. 85.
- (7) al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, op. cit., vol. IV, pag. 184.
- (8) al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, op. cit., vol. IV, pag. 88; al-Shaybānī, *Kitāb al-Siyar*, op. cit., vol. I, pag. 125; ibid. vol. III, pag. 206.
- (9) Ḥalīl Ibn Ishāq, *"Muḥtaṣar"*, op. cit., pag. 387.
- (10) al-Shaybānī, *Kitāb al-Siyar*, op. cit., vol. I, pp. 95-96.
- (11) al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, op. cit., vol. IV, pag. 86; al-Shaybānī, *Kitāb al-Siyar*, op. cit., vol. III, pp. 201-205.
- (12) al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, op. cit., vol. IV, pag. 153.
- (13) al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, op. cit., vol. IV, pag. 86; al-Shaybānī, *Kitāb al-Siyar*, op. cit., vol. I, pp. 123-128, 133; Ḥalīl Ibn Ishāq, *"Muḥtaṣar"*, op. cit., vol. I, pag. 388.
- (14) al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, (ed. Enger), Bonn, 1853, pp. 79-80; Ibn Hudayl (ʿAlī ben ʿAbderrahman ben Hodeīl al-Handalusy), *Tuḥfat al-anfus wa sīʾar sukkān al-Andalus. L'ornement des âmes et la devise des habitants d'el Andalus*, testo arabo e trad. di Mercies L., Paris, 1936-39, pp. 15-16 (testo arabo).
- (15) Ḥalīl Ibn Ishāq, *"Muḥtaṣar"*, op. cit., vol. I, pag. 391; al-Shaybānī, *Kitāb al-Siyar*, op. cit., vol. I, pag. 868; ibid., vol. III, pag. 238.
- (16) Ḥalīl Ibn Ishāq, *"Muḥtaṣar"*, op. cit., vol. I, pag. 391; al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, op. cit., vol. II, pag. 92; al-Māwardī, *-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, op. cit., pp. 44-45; Ibn Jamā'ah, *Taḥrīr al-Aḥkām fi Tabdīr Ahl al-Islām*, ed. Koefler, Islamica, VI (1934), pp. 410-411.
- (17) al-Balādhurī, *Kitāb Futūḥ al-Buldān*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1866, pag. 136.
- (18) Secondo al-Ṭabarī, ad esempio, nella famosa battaglia di al-Qadisiyyah i musulmani sarebbero stati 12.000 contro 120.000 persiani. In: al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Mulūk*, ed. de Goeje, Leiden, 1979-90, vol. V, pp. 2250-2261.
- (19) al-Ṭabarī, *Ta'rikh*, op. cit., vol. II, pag. 1944.
- (20) al-Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, op. cit., pp. 74 e seg.
- (21) al-Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, op. cit., pp. 51 e seg.
- (22) al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, op. cit., vol. IV, pag. 55.
- (23) al-Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, op. cit., pag. 58, 79.

- (24) al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, op. cit., vol. IV, pag. 124.
- (25) Abū Yūsuf, Ya'qūb ibn Ibrāhīm al-Aṣṣārī, *Kitāb al-Kharāj*, Cairo, 1352 Hg./1933 a.D., pag. 23, 191.
- (26) Ibn Qudāmah, *Kitāb al-Mughnī sharḥ alā Mukhtaṣar al-Khiraqī*, 10 voll., ed. Tāḥā Muḥammad al-Zaynī, Cairo, 1388-89 Hg./1968-69 a.D., vol. IX, pp. 210-211; al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, op. cit., vol. IV, pag. 157; al-Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, op. cit., pp. 37-38.
- (27) Ḥalīl Ibn Ishāq, "*Muḥtaṣar*", op. cit. vol. I, pag. 388.
- (28) Ved. al-Ṭabarī, *Ta'rikh*, op. cit., vol. I, pag. 1850.
- (29) al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, op. cit. vol. IV, pag. 148.
- (30) Ḥalīl Ibn Ishāq, "*Muḥtaṣar*", op. cit., pag. 389; al-Shaybānī, *al-Siyar*, op. cit., I, pag. 53; Ibn Taymiyya, *Kitāb al-Siyāsah al-Shar'īyyah fī Islāḥ al-Rā'ī wa al-Rā'īyyah*, ed. Muḥammad Ibrāhīm al-Bannā e Muḥammad Aḥmad 'Ashūr, Cairo, 1971, pp. 144-145.
- (31) Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, 2 vol., Cairo, 1379 Hg./1960 a.D., vol. I, pag. 383-385; Ibn Jamā'ah, *Taḥrīr*, op. cit., 412.
- (32) Ibn Hishām, *Kitāb al-Sīrah*, ed. Wüstenfeld, 2 vol., Göttingen, 1858-60, vol. II, 841-842, 852.
- (33) In particolare i malikiti sostengono che i musulmani, nel caso in cui gli eremiti non abbiano alcun mezzo di sostentamento, debbano aiutarli cedendo loro i beni di altri infedeli o, in ultima analisi, i beni degli stessi musulmani (Ḥalīl Ibn Ishāq, "*Muḥtaṣar*", op. cit., pag. 389).
- (34) Ḥalīl Ibn Ishāq, "*Muḥtaṣar*", op. cit., pag. 389.
- (35) Per i Malikiti la mutilazione del nemico è vietata tranne che in due circostanze: quando gli infedeli hanno fatto altrettanto a danno dei musulmani, e quando i musulmani non si sono ancora assicurati la vittoria, prima della quale ogni comportamento è lecito. Ved. Ḥalīl Ibn Ishāq, "*Muḥtaṣar*", op. cit., pag. 391.
- (36) al-Shaybānī, *Kitāb al-Siyar*, op. cit., vol. I, pag. 78; Ḥalīl Ibn Ishāq, "*Muḥtaṣar*", op. cit., pag. 391.
- (37) al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, op. cit., vol. IV, 199, 249; al-Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, op. cit., pag. 42, 52; al-Ṭabarī, *Kitāb al-Jihād wa Kitāb al-Jizyah wa Aḥkām al-Muḥaribūn min Kitāb Ikhṭilāf al-Fuqahā'*, ed. J. Schacht, Leiden, 1933, pp. 106-107.
- (38) Soltanto Awzā'ī (m. 774) e Abū Thawr (m. 854) vietano, nelle circostanze menzionate, l'attacco alle appostazioni nemiche. Fondano il loro divieto sul seguente versetto coranico: "E se non fosse stato per uomini credenti e donne credenti che avreste potuto calpestare nella mischia non riconoscendoli, sì che v'avrebbe colpito inconscio delitto, avreste assalito i nemici". (Corano, XLXIII:25). In: al-Ṭabarī, *Kitāb al-Jihād*, op. cit., pp. 5-7.
- (39) al-Shaybānī, *Kitāb al-Siyar*, op. cit., vol. III, pp. 212-213.
- (40) ibid. vol. IV, pag. 226-227.
- (41) al-Ṭabarī, *Kitāb al-Jihād*, op. cit., pp. 172-173.
- (42) al-Shaybānī, *Kitāb al-Siyar*, op. cit., vol. IV, pag. 226.
- (43) ved. glossario.



(44) Shaybānī, *Kitāb al-Siyar*, op. cit., vol. III, pag. 265. Per un confronto con differenti posizioni della giurisprudenza ved. al-Ṭabarī, *Kitāb al-Jihād*, op. cit., pp. 4-5.

(45) Shaybānī, *Kitāb al-Siyar*, op. cit. vol. III, pag. 269-270. Per evitare situazioni di questo tipo, alcuni giuristi come ad esempio Suyūṭī, sconsigliano di portare donne e bambini su navi da guerra (Suyūṭī, *al-Ashbah wa'l-Nazā'ir*, ed. al-Fiqqy, Cairo, 1938 a.D., pag. 509. Maometto, secondo un *ḥadīth* riportato da al-Bukhārī, non si sarebbe dimostrato contrario alla presenza di alcune donne in una nave da guerra, avendogli concesso il permesso di salpare, e per giunta come combattenti (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, op. cit., vol. IV, pag. 84).

(46) I "protetti", o *dhimmi*, hanno in quanto tali legalmente diritto alla "protezione" dello stato islamico sulla persona, sui beni, e sulla libertà di culto. Per cui il Cristiano, l'Ebreo e lo Zoroastriano, anche se non combatte *fi sabīl Allāh*, va tutelato in guerra laddove sia possibile (ovvero laddove ciò non leda gli interessi dell'Islam). Ved. anche al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, op. cit., vol. IV, pag. 182.

(47) Vismara, G., "Il diritto dei mari", in: Scritti di storia giuridica, Comunità e diritto internazionale, Milano, 1989, pag. 450. Per un confronto sul diritto del mare presso il diritto romano e quello islamico: ibid. pag. 441 e seg.

(48) al-Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, op. cit., 240.

(49) al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, op. cit., vol. IV, 189-190, 195-198; al-Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, op. cit., pag. 45.

(50) Ḥalīl Ibn Ishāq, "*Muḥṭaṣar*", op. cit., pp. 403-404; al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, op. cit., vol. IV, pag. 69; Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, op. cit., vol. VIII, pag. 410.

(51) Abū Yusūf, *Kitāb al-Kharāj*, op. cit., pag. 18.

(52) L'espressione "Gente delle città" allude probabilmente ai *muhājirūn*, (gli emigrati musulmani dalla Mecca), mentre il successivo "voi" potrebbe indicare gli "*amṣār*" (i musulmani "ausiliari" medinesi). Questa distinzione sembra riferirsi a un episodio particolare legato alla spartizione del bottino catturato ai Banū Nādir, la tribù ebraica medinese che, dopo aver fatto un patto di alleanza con Maometto lo tradì. Costretta alle armi per la propria inadempienza al patto fu sconfitta, e tutti i suoi beni furono confiscati. Secondo la tradizione in quell'occasione Maometto avrebbe eccezionalmente diviso il bottino fra i soli *muhājirūn*, lasciando fuori gli *amṣār* poiché non avrebbero partecipato alla spedizione.

(53) La giurisprudenza in merito è molto complessa, di difficile interpretazione, e varia notevolmente nei contenuti a seconda dei periodi storici e cronologici. Per riferimenti del tutto generali vedi: Santillana D., *Istituzioni di Diritto Musulmano Malikita — con riguardo anche al Sistema Schiafiita*, Roma, 1938; Cahen C., *L'évolution de l'Iqtā' du IX au XIII siècle. Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales*, in: "Annales. Économie, sociétés, civilisations", VIII (1953), pp. 25-52; Lambton A.K.S., *Landlords and Peasants in Persia*, London, 1953.

(54) al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, op. cit., vol. IV, pag. 316; Abū Yusūf,

*Kitāb al-Kharāj*, op. cit., pp. 195-196; al-Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, op. cit. pp. 50, 53; Ibn Qudāmāh, *al-Mughnī*, op. cit., vol. IV, pag. 221. Le prescrizioni sui prigionieri di guerra sono molto dure solo in quei casi in cui predomina la ragion di stato, ovvero "l'interesse della comunità". Ma va anche detto che la dottrina raccomandanda di trattare i prigionieri con rispetto, e non sono pochi i casi in cui la prassi si è adeguata oltremodo a questo principio. In età crociata, ad esempio, il feroce Saladino seguì con orgoglio questo "codice d'onore" nel *jihād* contro i Crociati. Ved. V. Fiorani Piacentini, *Le crociate viste dall'Islam*, Nuova Rivista Storica, III-IV (1987), pag. 232.

(55) Ḥalīl Ibn Ishāq, "*Muḥṭaṣar*", op. cit., pag. 395.

(56) al-Ṭabarī, *Kitāb al-Jihād*, op. cit., pp. 141-142.

(57) Abū Yusūf, *Kitāb al-Kharāj*, op. cit., pag. 196 e seg.

(58) Ḥalīl Ibn Ishāq, "*Muḥṭaṣar*", op. cit., pag. 395.

(59) al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, op. cit., pp. 237-238; al-Shāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, op. cit., vol. IV, pp. 103-104.

Le altre scuole canoniche non contemplano il *Dār al-Ṣulḥ*. I più rigidi sul concetto di "territorialità" sono ancora una volta gli Hanafiti. La terra che appartiene agli infedeli ed è da questi abitata non può considerarsi altrimenti che *Dār al-Ḥarb*, sino a che non passi sotto la sovranità musulmana (ovvero in essa imperi la legge sharaitica).

Su questi concetti ved. M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore and London, 1955, pp. 157 e seg.

(60) Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, op. cit., pag. 252.

Gli Shafiiti e gli Hambaliti raccomandano però di non concedere l'*aman* per un lasso di tempo maggiore di 4 mesi, sulla base del seguente precetto coranico: "Viaggiate pure sulla terra per quattro mesi, ma sappiate che non riuscirete a vincere Dio e che Dio coprirà d'obbrobrio i Negatori" (Corano, IX:2).

(61) Sulle varie argomentazioni ved. al-Ṭabarī, *Kitāb al-Jihād*, op. cit., 26-29.

(62) Anche il *musta'min* deve rispondere delle sue azioni contro i "protetti" e il *Dār al-Islām*. Se il *musta'min* si riveli una spia, rischia la pena di morte. Né può comprare schiavi, o armi (tantomeno può portarle nel *Dār al-Ḥarb*) (Abū Yusūf, *Kitāb al-Kharāj*, op. cit., pp. 188-189).

Secondo al-Shāfiʿī, se commette azioni non gravi non viene punito, ma perde i diritti che l'*Aman* implica; se commette degli atti di natura criminale viene anche punito anche secondo la *Sharīʿah* (al-Shāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, op. cit., vol. VII, pag. 326). Per altri pareri cfr. al-Ṭabarī, *Kitāb al-Jihād*, op. cit., pag. 56.

(63) L'*Imām* può sempre revocare l'*aman*, se questo lede gli interessi dei musulmani. In questo caso viene formalmente comunicata la revocazione al *musta'min*, cui viene garantito il ritorno nel suo paese.

(64) Abū Yusūf, *Kitāb al-Kharāj*, op. cit., pag. 188; al-Shāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, op. cit., vol IV, pag. 201.

(65) Il valore legale di questo trattato, preso a modello dalla maggior parte della giurisprudenza, è stato invece sminuito da Ibn Ḥazm. Egli afferma infatti che l'esempio del profeta è stato abrogato dalla Sura della Conversione e in particolare da questi versetti: Corano, IX:2; IX:5; IX:7; e IX:8: "E come dunque potrebbero avere quel patto? Se essi prevalessero contro di voi non

guarderebbero né a parentele né ad alleanze: vi contenteranno a parole, ma renitante sarà il loro cuore, e i più di loro sono degli empi”.

Su queste basi Ibn Ḥazm sostiene che è proibito concedere tregue (Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, 11 voll. Beirut, s.d., vol. VII, pag. 303).

(66) al-Shaṭṭī, *Kitāb al-Umm*, op. cit., vol. IV, pp. 109-110; al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, op. cit., pag. 84; Abū Yūsūf, *Kitāb al-Kharāj*, op. cit. pp. 207-208; Shaybānī, *Kitāb al-Siyar*, op. cit., vol. IV, pp. 60-61; Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, op. cit., vol. IX., pp. 296-302.

Ibn Rushd, tenendo conto del fatto che in realtà il trattato di Ḥudaibiyyah benché stipulato per 10 anni, fu violato prematuramente, sostiene che una tregua non debba durare più di tre o quattro anni (Ibn Rushd, *Bidāyat*, op. cit., vol. I, pp. 387-388).

(67) Nei trattati di tregua era prassi inserire delle clausole particolari che generalmene la giurisprudenza considera nulle, ma non per questo invalidano il trattato stesso. Una di queste, pur non essendo nuova ai conflitti del passato e del presente, è particolarmente interessante. Essa prevede che i musulmani si servano di ostaggi per garantirsi la osservanza della tregua. (al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, op. cit. pp. 84-85).

(68) al-Shaybānī, *Kitāb al-Siyar*, op. cit., vol. III, pag. 261.

### CAPITOLO 3

#### LA DOTTRINA DEL JIHAD PRESSO LA SHĪ'AH IMAMITA

##### PREMESSA.

Sino a questo momento si è trattata la dottrina del *jihād* secondo le elaborazioni delle scuole canoniche sunnite, alle quali si è dato largo spazio in considerazione della superiorità numerica dei musulmani sunniti e del conseguente importante ruolo politico-istituzionale da essi svolto nel mondo islamico.

Si vorrebbe ora prendere in considerazione la dottrina elaborata dall'Islam eterodosso, con particolare riferimento a una delle più diffuse eterodossie islamiche, ossia lo "sciismo imamita o duodecimano" (1).

La dottrina del *jihād*, pur conservando un carattere unitario nelle sue diverse formulazioni, presso gli sciiti si colora di un particolare significato, strettamente legato alla storia politica della *shī'ah*. La *shī'ah*, che letteralmente non a caso significa "partito", nacque in seguito ai conflitti che macchiarono di sangue la successione al califfato dopo la morte di Maometto. Il conflitto si acuì in particolare quando ʿAlī, quarto califfo, dovette impugnare le armi per affermare la propria autorità contro l'ala ortodossa omayyade capeggiata da Muʿawīyah (che difendeva il principio di accessione al Califfato per designazione prima, e successivamente contro i *Kharigiti* (letteralmente "gli



uscienti”), i quali teorizzavano un califfato “democratico”, al quale chiunque, fosse anche uno schiavo, potesse accedere.

La questione relativa al califfato divenne infatti la ragione fondamentale di opposizione tra sunniti e sciiti. Gli sciiti, rifiutando il principio elettivo, e quello per designazione (del califfo precedente), difesero all’epoca del conflitto con Mu‘awiyah e anche dopo, la successione ereditaria per diritto divino, privilegio dei discendenti di Maometto attraverso la figlia Fatimah e il cugino ‘Alī.

Sono tante le tradizioni sul *jihād* che riflettono la visione sciita della storia, intesa come una serie di misfatti perpetrati contro il partito di ‘Alī, a lungo combattuto e perseguitato dall’ala sunnita dell’Islam (2).

Tutto ciò ha contribuito a sviluppare nella *shī‘ah* un senso profondo di sacrificio e di martirio, tuttora presente in alcuni paesi che professano lo sciismo (come l’Iran) e in alcuni gruppi libanesi (come quello di Amal). In alcuni *ḥadīth*, si dice ad esempio che chi muore combattendo entrerà in paradiso attraverso una porta speciale, mentre quelli che penseranno soltanto ad aver salva la vita abbandonando il campo di battaglia si macchieranno di un peccato gravissimo e saranno puniti.

### 3.1 PUNTI DI ACCORDO FRA DOTTRINA SUNNITA E DOTTRINA SCIITA.

Un primo punto di accordo fra la dottrina sunnita e quella sciita è sicuramente il grande rilievo che entrambe attribuiscono al *jihād*, anche se né l’una né l’altra lo definiscono “sesto pilastro dell’Islam”, alla stregua dei Kharigiti. Una tradizione, che si fa risalire al quinto e sesto *Imām* (Muḥammad al-Bāqir e Jia‘far al-Ṣadiq), riferisce: “La radice dell’Islam è la preghiera, il suo ramo è la *zaqāt* (l’elemosina legale), e il culmine della sua cima è il *jihād* per la causa di Allāh! (3).

Anche presso gli sciiti il *jihād* conserva il binomio *al-Jihād al-Kabīr* / *al-Jihād al-Saghīr*, ma con un arricchimento spirituale del primo termine. Gli sciiti includono nel *jihād* anche lo sforzo umano proteso verso la conoscenza (*ʿIlm*) e verso i segreti della dottrina sciita, che, come è noto, ha un carattere fortemente esoterico.

I dottori sciiti concordano con la loro controparte sunnita anche nel considerare il *jihād* un dovere collettivo (*al-farḍ al-kifāyah*), che deve diventare individuale (*al-farḍ al-ʿayn*), quando la comunità è minacciata da un grave pericolo militare esterno.

Fra i vari tipi di *jihād* è compreso anche quello di *ribāt*, che conserva quel significato essenzialmente difensivo che gli attribuisce la dottrina ortodossa (ved. cap. 2.1.4.) (4).

Viceversa le divergenze maggiori fra le due dottrine riguardano l'autorità della persona che dichiara il *jihād*, e i nemici contro cui va combattuto.

### 3.2. DIVERGENZE: IL RUOLO DELL'IMAM.

Ad un primo vaglio la dottrina sciita sembra coincidere perfettamente con quella sunnita: la conduzione del *jihād* spetta infatti al capo della comunità musulmana: l'*Imām*, che può dichiarare guerra a: *kāfirūn*, *murtaddūn* e *bughāt* (5). La dottrina sciita si differenzia tuttavia da quella sunnita proprio per la centralità e peculiarità che la figura dell'*Imām* acquista in essa.

Innanzitutto vediamo chi è per gli sciiti l'*Imām*, a partire dal significato che attribuiscono a questo termine, che finora è stato usato promiscuamente per indicare il capo della comunità musulmana come sinonimo di Califfo.

Presso gli sciiti, *Imām* è un termine tecnico che designa i discendenti di ʿAlī, e la comunità riconosce solo questi come capi. In questo senso l'*Imām* degli sciiti si pone in contrapposizione al califfo dei sunniti. Più precisamente, mentre il Califfo sunnita è un sovrano temporale incaricato di far rispettare la

legge divina senza alcuna prerogativa spirituale-religiosa (la missione profetica si è esaurita con Maometto), l'*Imām* sciita conserva una parte della luce divina che aveva illuminato il profeta, e che poi si è trasmessa negli *Imām* successivi. Per questa ragione il loro *Imām* ha delle capacità per così dire "sovrannaturali": è colui che può capire il senso più occulto della legge (*bāṭin*), e il suo responso è infallibile perché egli è, più o meno direttamente, ispirato da Dio (6). Queste sue doti lo rendono l'unica persona qualificata a proclamare il *jihād* quando lo ritenga necessario.

La disobbedienza all'*Imām* è motivo di ricorso alle armi, e i disobbedienti, anche se musulmani, divengono automaticamente dei "ribelli" (*bughāt*) (ved. 3.3.). Anche in questo punto la dottrina sciita diverge da quella sunnita. Non tanto, per quanto concerne la obbedienza all'*Imām*, sulla quale concorda anche la dottrina sunnita del secolo XI-XIII (al-Mawārdī, Ibn Jamā'ah...) (7), quanto sulle motivazioni, che non sono di ordine pratico (necessità di un ordine sociale), ma teologico-giuridiche. L'*Imām* è ispirato da Dio e quindi non può sbagliare. Non a caso, anche la monarchia costituzionale dei Pahlavi di Persia, notoriamente di culto ufficiale sciita duodecimano, perse prestigio e potere nel tentativo di secolarizzare lo stato e le sue istituzioni.

Un altro punto di dissenso con la dottrina sunnita, è costituito dalla importanza conferita al *jihād* contro i *bughāt*.

### 3.3. IL JIHAD CONTRO I BUGHAT.

Nell'Islam ortodosso i *bughāt* sono coloro che si ribellano al legittimo *Imām*/Califfo sunnita. Storicamente, per i sunniti, combattere i "ribelli" diveniva un dovere ogni qualvolta il legittimo capo dello stato islamico era minacciato nel suo potere e nella sua autorità da forze dissidenti sia interne che esterne. Ad esempio, fu *jihād* quando il Califfo intravide la possibilità di liberarsi della pesante (e sgradita) tutela della dinastia buide

(sciita). Fu altresì *jihād* quando Nūr al-Dīn (il nostro Norandino) (1146-1174), stretto fra stati crociati e forze ismailite e sciite, proclamò la guerra santa contro tutti i nemici contando sull'impatto emotivo nei confronti dei sentimenti popolari. Per gli sciiti, viceversa, i *bughāt* sono quelli che si ribellano al legittimo *Imām* sciita.

La lotta contro questa categoria è prioritaria rispetto al *jihād* contro i *kāfirūn*, in quanto gli sciiti si considerano i veri credenti musulmani. Il loro fine è quello di convertire, per usare una terminologia di Shaykh al-Mufid (m. 1022-3), il *Dār al-Islām* in *Dār al-Imān*, (ossia "terra della giusta fede"), intendendo per *Dār al-Islām* i territori governati da musulmani che non hanno accettato e/o hanno combattuto la legittimità del califfato di 'Alī e dei suoi discendenti (cioè i musulmani sunniti), i quali divengono in questo modo *bughāt*. (8). *Dār al-Imān* sono invece quei luoghi dove la dottrina sciita prevale.

La priorità del *jihād* contro gli *Ahl al-bughāt* è testimoniata negli scritti dei dottori della legge sciiti: i *bughāt* vengono alle volte elencati prima di altre categorie di nemici, come nel caso di Najm al-Dīn al-Hillī.

La dottrina del *jihād* e dei *bughāt* si fonda su degli *Ḥadīth* relativi ad 'Alī e alle guerre compiute da 'Alī e dai suoi discendenti contro i nemici dell'Islam. Gli imamiti si rifanno in particolare ad un *ḥadīth* secondo il quale Maometto e i credenti della sua generazione sarebbero stati destinati a combattere i politeisti, così come 'Alī e i credenti del suo tempo avrebbero dovuto condurre il *jihād* contro coloro che, pur riconoscendo l'unicità divina e la missione profetica di Maometto, avrebbero introdotto innovazioni dannose, avrebbero perseguitato la famiglia del profeta, e avrebbero provocato del dissenso. In questo senso gli imamiti hanno interpretato il versetto coranico che dice: "Jahidi al-kuffār bi-'l-munāfiqīn" ("combatti i *kāfirūn* al posto dei *munāfiqūn*" (Corano, IX:73). Viceversa i sunniti lo interpretano così: "Combatti i *kāfirūn* e i *munāfiqūn*".

La dottrina sui *Bughāt* fu costruita attraverso quegli scontri che essi considerano i più gloriosi e determinanti per l'Islam: la



cosiddetta “Battaglia del Cammello” (656) (contro le forze di ʿAysha, Ṭalhā e Zubāir), la battaglia di Siffin (657) (contro Muʿawīyah), e quella di Naḥrawān (658) (contro i Kharigiti), tutti colpevoli di essersi allontanati dalla vera fede e dal legittimo *Imām*. Il *jihād* di Siffin, soprattutto, ebbe grande risonanza nella tradizione sciita. Secondo un *ḥadīth* che si rifà ad uno dei compagni di ʿAlī, Qays ibn Saʿad ʿUbāda, ʿAlī avrebbe affermato che il *jihād* contro Muʿawīyah era più importante di quello condotto contro Turchi e Bizantini (overossia contro pagani e cristiani) (9).

### 3.4. LE LEGGI SUI BUGHAT.

A questo punto viene spontaneo porsi una domanda: se i *bughāt* vengono considerati alla stregua dei *kāfirūn*, rientrano nella stessa materia giuridica? I *bughāt* pur essendo dei non credenti, tuttavia non sono assimilabili ai *kāfirūn*, e, pertanto non possono essere loro applicate le stesse prescrizioni e godono di uno status speciale.

In particolare, la dottrina concorda su due punti:

- la dottrina del *fiʿah* (contingenti di rinforzo);
- il bottino catturato ai *bughāt*.

È interessante la dottrina sciita in questa materia. Certamente, l'attenzione particolare che essa dedica ai *bughāt* non è casuale, ma ha un significato che va ricercato nella situazione storica particolare in cui fu elaborata tutta la precettistica. È infatti il momento in cui — nella periferia orientale dell'impero islamico fondato dagli arabi — si vennero affermando delle dinastie per così dire “nazionali e sciite”. In tutto il mondo islamico orientale i sentimenti sciiti erano ancora molto forti. A occidente, nel Maghreb, la *sciʿah* trovava contemporaneamente espressione nel malcontento berbero, ed anche qui si consolidavano dinastie sciite, fra cui non prima, ma più nota, quella dei Fatimidi.

È ovvio che — con il consolidarsi di organismi sciiti *di fatto*

indipendenti al Califfo — la dottrina “di parte” avverta la necessità di dare corpo giuridico a speciali comportamenti nei confronti non solo dei *kafirūn* (unanimamente riconosciuti infedeli) ma anche nei confronti di quei musulmani che la linea sciita riconosceva come “devianti” e “apostati”, di fatto più pericolosi e più numerosi degli apostati veri e propri. È la legge pragmatica della sopravvivenza istituzionalizzata e della dissuasione, sia nei confronti della possibile diserzione dei propri seguaci, sia nei confronti di un attacco da parte dei sunniti.

Naturalmente il corollario della dottrina sui *bughāt* è dato dal comportamento tenuto da ʿAlī nel corso del primo *jihād*, quello della “battaglia del cammello” contro ʿAyshā, Ṭalhā e Zubāyr. Le regole di comportamento dedotte dalla dottrina sono di due generi:

- Quando i *bughāt* possono fare affidamento su contingenti di rinforzo (*fiʾah*), i combattenti, anche se prigionieri, e i feriti, devono essere comunque uccisi, e i fuggitivi inseguiti e uccisi anch’essi.
- Se invece i *bughāt* non possono contare su dei contingenti di rinforzo, la vita dei feriti e dei prigionieri va risparmiata e i fuggitivi vanno lasciati alla fuga (10).

Nella battaglia di Siffin ʿAlī seguì il primo criterio dopo che Muʿawīyah ricevette i soccorsi siriani; nella battaglia del cammello seguì invece il secondo. Tuttavia, in quest’ultimo scontro, Ṭalhā e Zubāyr non ebbero la fortuna di usufruire dei privilegi concessi a prigionieri e feriti poiché morirono in battaglia, e le fila dei soldati furono scompigliate. Invece, a Siffin, Muʿawīyah rimase alla testa del suo esercito per tutto lo scontro fino all’arbitrato.

La dottrina del *fiʾah* influisce notevolmente sulla divisione del bottino di guerra, che difatti segue delle regole diverse dalle quattro scuole canoniche ortodosse. Un quinto del bottino catturato ai *kāfirūn* non *bughāt* spetta all’*Imām*, e il resto viene distribuito ai musulmani nei seguenti termini: 1) a coloro che partecipano alla battaglia spetta tutto ciò che è stato catturato nel

campo nemico; 2) al resto della comunità spetta qualsiasi altra cosa conquistata.

La dottrina, come si è detto è meno dura con i *bughāt*: 1) il bottino che viene catturato fuori del campo di battaglia non può essere toccato; la ragione è che non si ha la certezza che anche le famiglie dei *bughāt* siano dei musulmani empi 2) Per quel che concerne il bottino catturato all'interno dei campi dei *bughāt*, non vi sono invece dei pareri discordi. Parte dei dottori sciiti sostiene che questi beni vadano distribuiti ai combattenti indipendentemente dal fatto che i *bughāt* abbiano potuto ricevere dei rinforzi in battaglia.

Altri ritengono che questi possano venire distribuiti fra i combattenti solo nel caso in cui i *bughāt* abbiano ricevuto i rinforzi. Anche in questo caso la dottrina sciita si regola secondo il comportamento di ʿAlī al termine della battaglia del cammello. Secondo il primo gruppo ʿAlī avrebbe distribuito il bottino conquistato sul campo di battaglia fra i combattenti. Secondo altri, ʿAlī avrebbe deciso in seguito di restituire quei beni ai proprietari originari. Naturalmente il primo gruppo di giuristi ha visto in quest'ultimo comportamento di ʿAlī un atto di particolare generosità dal quale non si può enucleare alcun precedente giuridico (11).

### 3.5. IL PROBLEMA DELLA SOSPENSIONE DEL JIHAD.

Una delle dottrine fondamentali legata alla figura dell'*Imām* è quella del *mahdī*. Gli Imamiti riconoscono come legittimi soltanto dodici *Imām*, l'ultimo dei quali, scomparso alla fine del IX secolo, si ritiene che sia in assenza (*ghaybah*), ossia che si sia occultato in un luogo oscuro perché spaventato dalla malvagità degli uomini; egli riapparirà come *mahdī*, ossia "inviato", il giorno del giudizio. Si tratta di una dottrina di forte carattere escatologico nella quale lo sciismo si rifugiò in seguito ai suoi fallimenti politici. Dopo il breve califfato di ʿAlī gli *Imām* sciiti e



la stessa comunità si trovarono in una condizione politica alquanto instabile, che li portò a considerare sospeso il *jihād* sino alla venuta del *mahdī* (12).

Partendo da queste premesse, la dottrina del *jihād* si evolse nel tempo, ritrattando in parte alcuni dei principi sopra esposti. La dottrina imamita classica sostiene fermamente che solo l'atteso *mahdī* potrà dichiarare il *jihād*.

Secondo il suo più illustre rappresentante, Shaykh al-Mufid, vissuto ai tempi della dinastia Buwaihida (945-1045), l'*Imām* nascosto non può delegare ad alcuno la propria autorità, e nessuno, oltre agli *Imām*, può sostenere di possedere delle prerogative divine di infallibilità (l'*Imām* è *maṣūm*); ciò precluderebbe pertanto a chiunque altro di proclamare il *jihād* (13).

L'assenza dell'*Imām* rese la legittimazione della dinastia buwaihida molto difficile in più di una circostanza, in particolare al momento in cui la dinastia turca dei Selgiuchidi (1038-1194), baluardo del sunnismo, iniziò a premere militarmente verso le loro terre. Una situazione politica di questo tipo non poteva che indurre i teorici sciiti a rivedere la tesi di al-Mufid sulla sospensione del *jihād*, adattandola alle circostanze di fatto createsi. Bisognava trovare il modo di legittimare legalmente una qualsiasi forma di *jihād* per la sopravvivenza della dinastia sciita buide.

Il teorico di questo rinnovamento dottrinale fu uno degli ultimi grandi giuristi di questo periodo, Abū Ja'far al-Ṭūṣī (m. 1022).

Al-Ṭūṣī sostiene infatti che il *jihād*, in termini difensivi, può venire dichiarato anche in assenza dell'*Imām*. Considera inoltre il *ribāṭ* (la difesa delle frontiere) un atto meritorio indipendente dalla presenza dell'*Imām*, che diviene doveroso per chi fa voto di andare a difendere le frontiere del *Dār al-Imān* (14).



### 3.6. L'IMAM E IL JIHAD: L'EVOLUZIONE IN ETÀ IL-KHANIDE E SAFAVIDE

La dottrina sciita ebbe notevole sviluppo in ambito culturale iranico. Qui fiorirono i principali teorici del *jihād*, favoriti altresì dal particolare contesto politico locale, che vide spesso il contrapporsi, anche sul piano pragmatico-istituzionale, di poteri sunniti e poteri sciiti. Soprattutto con gli Ismailiti, lo sciismo ebbe enorme diffusione in area culturale iranica, quasi manifestazione di sentimenti e antichi retaggi culturali nazionali contro una dinastia dominante, straniera e sunnita, ossia i turchi Selgiuchidi.

Con i Safavidi (1501), lo sciismo imamita (o duodecimano) divenne religione di stato, e tale è rimasto fino ad oggi.

Per queste ragioni è interessante vedere l'evoluzione della dottrina del *jihād* in questo contesto culturale, rapportandola anche alle diverse contingenze politiche.

Nel periodo il-Khanide la letteratura sciita riacquistò nuovo splendore anche in campo giuridico. Il maggior rappresentante di questo risveglio giuridico fu Na'īm al-Dīn al-Ḥillī (1205-1277).

Al-Ḥillī va oltre i suoi predecessori: per lui il *jihād* è giusto e obbligatorio solo se è dichiarato da un *Imām* o da una persona designata da quest'ultimo, senza chiarire l'identità delle persone designate dall'*Imām*. Peraltro, ai tempi di al-Ḥillī l'ultimo *Imām* legittimo, il dodicesimo, era scomparso (in *ghaybah*) da oltre quattro secoli (15). Una risposta indiretta al-Ḥillī la fornisce ugualmente, affermando che durante l'assenza dell'*Imām* il compito di far rispettare la legge divina viene devoluto agli '*ulamā'*'. Se ne desume pertanto, che questi ultimi siano autorizzati anche a dichiarare il *jihād* in ogni circostanza ritenuta necessaria. Stiamo naturalmente parlando del *jihād* difensivo, l'unico che obbliga gli sciiti alle armi indipendentemente dall'esistenza di un *Imām* più o meno legittimo. Sempre nell'ambito del *jihād* difensivo al-Ḥillī, come al-Ṭūsī, sostiene che è meritorio difendere le frontiere, anche in assenza dell'*Imām* (16).

Come è stato già detto, con l'avvento della dinastia safavide lo sciismo fu dichiarato ufficialmente religione di stato. Shāh ʿIsmāʿīl (1501-1524) rivendicò la sua discendenza dagli *Imām*, appropriandosi di quella prerogativa che sino a quel momento era stata privilegio esclusivo dei 12 *Imām*: "L'infallibilità". I *mujtahidūn* più ortodossi (dal punto di vista sciita, naturalmente) non videro mai di buon occhio l'usurpazione da parte degli Shah delle prerogative imamali, sia quelle religiose che quelle temporali, poiché si sentivano i legittimi depositari delle prerogative degli *Imām*. E in realtà più tardi, durante il regno di Shāh Abbās II (1542-1667), il potere dei *mujtahidūn* si rafforzò rispetto alla corona. Un viaggiatore francese di quel periodo, Jean Chardin, racconta che le classi religiose sostenevano che in assenza dell'*Imām* il suo compito poteva benissimo venire sostenuto da un *mujtahid*, il quale era anche *mas'um* (infallibile). Altri sostenevano invece che questo diritto apparteneva soltanto ai diretti discendenti degli *Imām*, che non per questo dovevano essere necessariamente perfetti (17).

### 3.7. IL PENSIERO MODERNO: GLI SVILUPPI DEL XIX SECOLO, OSSIA LE PREMESSE ALLA RIVOLUZIONE KHOMEINISTA

La dottrina del *jihād* continuò ad evolversi durante il regno della dinastia qagiara (1795-1925) (18). Questa dinastia, a differenza di quella Safavide, non rivendicò alcuna discendenza dai 12 *Imām*. A maggior ragione gli *ulamā* sciiti si sentirono gli unici depositari della *sharī'ah*. Essi riuscirono ad esercitare una notevole influenza a corte, conferendo al sovrano una autorità e una autorevolezza che gli garantiva il supporto popolare, oltre ad un appoggio legale.

La dottrina del *jihād* fu influenzata da questo rapporto di interdipendenza fra autorità religiosa e *kingship* durante il regno di Fath ʿAlī Shāh (1797-1834). L'occasione fu data dalla guerra

russo-persiana del 1808-13 e del 1826-28, intrapresa in termini di *jihād*. In quell'occasione un funzionario di corte, il ministro Mirza Buzurg Abū al-Qā'im Māqam, chiese ed ottenne dagli 'ulamā', delle *fatāwa* (responsi giuridici) per sancire la dichiarazione di guerra contro la Russia. Le *fatāwa* furono racchiuse in un volume, la *Risālah Jihādiyyah*, che è contemporanea al lavoro di uno dei maggiori interpreti di quei fermenti: il "*Kasf al-Ghitā*" di Shaykh al-Mufid. Questi differenziò le funzioni della classe religiosa e del sovrano, assegnando a quest'ultimo il potere esecutivo, e agli *ulama*' il compito di legittimarlo con il proprio consenso. Dichiarò infatti che gli 'ulamā, come *nā'ib 'amm* (lett. "Luogotenente generale") dell'*Imām*, potevano, *se volevano*, nominare il sovrano *nā'ib khaṣṣ*, (lett. luogotenente particolare, speciale) dell'*Imām*. Nel caso in questione gli 'ulamā dichiararono Shāh Fath 'alī *nā'ib khaṣṣ* nel *jihād* contro la Russia.

In questo modo lo sciismo uscì dall'immobilismo politico nel quale era stato costretto per secoli dai postulati originari della sua dottrina (assenza dell'*Imām*, necessità di praticare la *ṭaqīyyah*, ecc.) con una nuova formula. Difatti Gli 'ulamā' di quel periodo non furono direttamente incorporati nel governo: non occuparono alcun pubblico ufficio (diversamente dai loro predecessori del periodo safavide), e quindi riuscirono sia a salvaguardare la propria integrità morale, sia ad agire da guide e protettori spirituali della fede e della stessa Corona. Contrariamente a quanto si possa pensare i Cagiari fino alla prima metà del secolo ben gradirono la loro tutela spirituale, attraverso la quale si garantirono il supporto popolare che le folle musulmane, e soprattutto quelle sciite, hanno sempre riservate al "clero".

Si può ben affermare che questi fermenti crearono le premesse sia, alla "rivoluzione costituzionale" del 1905 (19), sia alla rivoluzione Khomenista del 1978/9, attraverso la quale il "clero" si introdusse direttamente negli affari dello stato iranico e non più soltanto come supervisori del sovrano o della coerenza fra legge islamica e leggi emanata dal parlamento.

### 3.7.1. La “*Risālah Jihadiyyah*” (20).

La dottrina esposta nella *Risālah* si presenta alquanto originale rispetto alla classica dottrina sciita, in quanto contraddice quel “dogma” proclamato dai *mujtahid* dei secoli XI-XIII (al-Mufid, al-Hilli...): l'impossibilità di dichiarare il *jihād*, se non in termini prettamente difensivi, in assenza dell'*Imām*.

Nella *Risālah* viene spiegato esplicitamente che il rinnovato interesse degli *‘ulamā’* per la dottrina del *jihād* non è causale, ma una necessità dettata dalle contingenze politiche di quel momento: la minaccia russa contro l'Iran.

Poi l'autore passa in rassegna i vari generi di *jihād*, che si possono ridurre a due categorie:

- il *jihād* offensivo (chiamato *jihād dā‘wātī*);
- il *jihād* difensivo (chiamato *jihād difā‘ī*).

Altre distinzioni vengono fatte all'interno del secondo genere di *jihād*:

- il *jihād* per salvaguardare il territorio e la comunità musulmana durante un attacco degli infedeli;
- il *jihād* per impedire agli infedeli di ottenere il controllo su dei musulmani;
- il *jihād* per respingere un determinato gruppo di infedeli quando si tema che essi possano esercitare dell'influenza su un determinato gruppo di musulmani;
- il *jihād* per cacciare gli infedeli dalle terre musulmane qualora essi le abbiano conquistate.

Come si è anticipato, la affermazioni più clamorosa riguarda la riapertura del *jihād* in assenza del “*Imām*”: “Il *jihād* durante l'occultazione del dodicesimo *Imām* è ancora più meritorio che durante la sua presenza”.

È evidente che ciò contrasta con le teorie fino ad allora professate dalla *shī‘ah* anche nelle sue formulazione più aperte. Il caso del *jihād* contro la Russia appartiene naturalmente al secondo genere, quello difensivo, che in quanto tale diviene un



obbligo individuale per tutti i credenti.

Di seguito vengono elencate nella “*Risālah*” le differenze fra i due tipi di *jihād*. Val la pena sottolineare che la dottrina esposta riavvicina notevolmente i punti di vista sciita e sunnita, sia, in ciò che concerne la condotta della guerra, sia nei requisiti richiesti al leader. Ecco i dodici punti della “*Risālah*”:

— Il *jihād* offensivo non può essere condotto senza il consenso di un profeta, un *Imām* o un *nā'ib khāṣṣ* (21). Viceversa il *jihād* difensivo non richiede il consenso di costoro né dei *Mujtāhidūn* (*nā'ib 'amm*).

Se i *mujtāhidūn* non sono in grado di condurre il *jihād*, allora i musulmani dovranno seguire chiunque fosse maggiormente dotato per vincere la guerra, indipendentemente dalle sue qualità morali.

— Al *jihād* difensivo devono partecipare anche quelle categorie di persone esentate dal *jihād* offensivo (donne, malati, bambini, vecchi, schiavi...), dal momento che questo genere di *jihād* equivale alla preservazione personale.

— Il *jihād* offensivo si deve compiere una volta all'anno, ed è vietato nei mesi sacri. Coloro che sorvegliano le frontiere (*murābitūn*) non possono parteciparvi senza una specifica autorizzazione dell'*Imām* o del *nā'ib khāṣṣ*. Ovviamente queste limitazioni vengono meno se si rende necessario un *jihād* difensivo.

— Per l'allestimento di un *jihād* offensivo non si può chiedere ai credenti uno sforzo finanziario che li possa danneggiare. Al contrario può essere imposto qualunque sacrificio economico per sostenere un *jihād* difensivo, e se occorre, anche con la coercizione.

— Il bottino di guerra conquistato durante un *jihād* offensivo deve essere distribuito fra i combattenti. Il discorso vale anche per l'altro tipo di *jihād*, tranne il caso in cui il bottino diventi necessario per finanziare il proseguimento della guerra su altri fronti.

— È permesso usare la coercizione per ottenere i fondi necessari per combattere solo in funzione di un *jihād* difensivo.

— Durante un *jihād* offensivo i trattati stipulati con i *dhimmī* (come la promessa di protezione ed altri) devono essere rispettati, salvo il caso in cui la controparte li violi per prima. Naturalmente nel corso di un *jihād* difensivo tali trattati possono venire unilateralmente revocati dai musulmani se lo ritengano necessario.

— Mentre il *jihād* offensivo può venire condotto esclusivamente contro gli infedeli, nel *jihād* difensivo vengono assimilati a questi ultimi anche quei musulmani che gli assomigliano per la loro avidità di potere e benessere. Questi musulmani, che collaborano con gli infedeli divulgandogli segreti militari e diffondendo sedizione fra i musulmani non fanno più parte della comunità islamica, bensì appartengono alla categoria dei *murtadd fitrī* (apostati) (22), e devono essere uccisi.

— Nel *jihād* difensivo, a differenza di quello offensivo, non è obbligatorio lanciare la *da'wah* (l'appello) all'Islam.

— Nel condurre un *jihād* offensivo i musulmani devono far attenzione che il numero degli infedeli non sia superiore a quello dei loro soldati del rapporto di due a uno. Nessuna considerazione di questo tipo è ovviamente contemplata quando si tratta di difendere l'Islam.

— Nel *jihād* difensivo sono permesse azioni di ogni tipo, strategiche e militari (attacchi a sorpresa o notturni, l'uso di armi come moschetti, pistole, carabine, granate), nonché azioni di sabotaggio (deviazione di corsi d'acqua o per inondare il nemico o per prenderlo per sete), ecc...

— In un *jihād* offensivo è vietato violare una tregua (*Muḥādannah*) accordata. Diversamente nel *jihād* difensivo ciò è permesso (23).

## 7.2. IL PENSIERO DI SHAYKH JA'FAR NEL "KASH AL-GHITA'"

Il pensiero di Shaykh Ja'far Najāfi (m. 1812), come del resto quello espresso nella "*Risālah*", risente delle contingenze politiche contemporanee.

Difatti, la sezione del "*Kashf al-Ghitā*" riguardante il *jihād* pare che sia stata scritta verso il 1809, periodo in cui gli 'ulamā' persiani stavano chiedendo il *jihād* contro la Russia.

Nel complesso il pensiero di Shaykh Ja'far non si discosta da quello della "*Risālah*" se non per il prioritario ruolo politico-istituzionale da lui assegnato agli 'ulamā' come supervisori della corona, quindi guide spirituali del *jihād*.

I generi di *jihād* presi in considerazione sono sempre gli stessi. Al-Mufīd ripete la ormai tradizionale distinzione fra *jihād* offensivo e *jihād* difensivo, ma si nota subito che non gli interessa sviluppare le modalità strategico-militari del *jihād*, quanto l'identità di chi può legittimamente porsi alla sua guida esecutiva. E allora distingue:

— Il *jihād* offensivo è una prerogativa dell'*Imām*, se è presente, o di una persona da lui nominata per quel specifico incarico.

— Il *jihād* difensivo (negli stessi generi elencati nella "*Risālah*") è affidato anche esso al comando dell'*Imām*, salvo il caso in cui questi non autorizzi (sempre solo e limitatamente per quella funzione) una persona, o chi esercita altri uffici quali quelli del *qādī*, *mufī*, e simili. Ma se l'*Imām* non è presente perché è in occultazione, o è presente ma non è possibile ottenere un suo consenso, spetta agli 'ulamā' occuparsi della questione e nominare un incaricato del *jihād*. Shaykh Ja'far aggiunge che tutti devono obbedire agli 'ulamā', perché chi disubbidisce loro disubbidisce ai propri *Imām*. E se anche essi fossero assenti, o se presenti, non fosse possibile contattarli, oppure fossero persone di dubbia fede, allora sarà obbligo di ogni persona intelligente, giusta, che sa come gestire la leadership, e possiede doti di

comprensione, determinazione, risoluzione per svolgere questo incarico portarlo avanti. Non appena lo avrà accettato il suo obbligo ricadrà su tutti gli altri che dovranno obbedirgli se non vorranno incorrere in sanzioni (24).

Nel complesso possiamo dire che anche il pensiero di Shaykh Ja'far è espressione della tensione fra le tradizionali istituzioni religiose persiane da un lato, e la corona e la sua corte dall'altro. Le istituzioni religiose si avvalgono delle loro prerogative per tentare di condizionare e imporre limiti pesanti alla corona, la quale, viceversa, accentua una tendenza politica "feudale" laicizzante appoggiandosi alla aristocrazia turca nomade/seminomade.

Le due opere sono quanto mai significative di questo contrasto, peraltro sempre aperto, in ambito sciita.



(1) Per ciò che concerne le più generali formulazioni dottrinali sciite rimandiamo a: Pareja, F.M., in collaboraz. con Bausani A., Hertling L., *Islamologia*, Roma, 1951; Laoust H., *Les schiismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, 1965; Corbin H., *Storia della filosofia islamica*, Milano, 1973.

(2) Gli sciiti hanno le proprie collezioni canoniche di tradizioni, che loro chiamano *akhbār* invece che *ḥadīth*. Essi si considerano i possessori della vera *sunnah*, e rifiutano quella dell'ortodossia come fondata su false testimonianze di gente nemica di 'Alī e delle sue rivendicazioni. Tuttavia le loro tradizioni hanno spesso lo stesso contenuto di quelle sunnite, dalle quali si differenziano solo nella serie di trasmettitori attraverso i quali è stata tramandata la tradizione. L'elenco dei trasmettitori (*iṣnād*) è spesso più breve di quello dei sunniti, poiché per gli sciiti per arrivare al referente primo della tradizione è sufficiente giungere fino a un qualsiasi *Imām* posteriore a Maometto. Una collezione dei detti e fatti di 'Alī è stata tradotta in inglese da Sayed Ali Reza. È stata ristampata dal Centro Culturale Islamico Europeo di Roma con il titolo di *Nahjul Balāgha*, nel 1984. Alcuni estratti di questa opera sono stati tradotti in lingua italiana a cura di A. Terenzoni, e sono editi dallo stesso Centro con il titolo: "*Nahjul Balāgha. Sermoni lettere detti e sentenze dell'Imām 'Alī*".

(3) al-Nu'mān (Ibn Muḥammad al-Tamīmī), *Dā'ā'im al-Islām wa Dhikr al-Ḥalāl wa'l-Ḥarām wa'-Qadāyah wa'l-Aḥkām 'an Ahl Bayt Rasūl Allāh...*, Cairo, 1370-1379 Hg./1951-1960 a.D., vol. I, pp. 44-46.

(4) al-Nu'mān, *Dā'ā'im al-Islām*, op. cit., vol. I, pp. 401-405.

(5) al-Nu'mān, *Dā'ā'im al-Islām*, op. cit., vol. I, pag. 438 e seg.; Querry A., *Recueil de lois concernant les Musulmanes Schyites*, in: *Droit Musulman*, 2 voll., Paris, 1871-72, vol. I, pag. 324.

(6) Tanto è vero che nello sciismo le fonti indirette della legge, come l'*ijmā'* (consenso generale della comunità), perdono ogni ragione di essere di fronte all'infallibile giudizio dell'*Imām*. (Ved. vol. I, cap. 1.3, pag. 30 e seg.).

(7) Per un confronto con la dottrina sunnita ved. cap. 1.2.3.

(8) Sulla divisione del mondo in *Dār al-Islām*, *Dār al-Ḥarb* e *Dār al-Kufr* ved: al-Shaykh al-Mufid, *Awā'il al-Maqālāt fī Madhāhib al-Mukhtarāt*, ed. Faḍl Allāh al-Zanjānī, Tabriz, 1371 Hg./1951 A.D., pp. 70-71.

(9) Kohlberg E., *The Development of the Imāmi Shī'ī Doctrine of jihād*, in "Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft", CXXVI (1976), pag. 73.

(10) al-Nu'mān, *Dā'ā'im al-Islām*, op. cit., pp. 459-460.

(11) ved. al-Nu'mān, *Dā'ā'im al-Islām*, op. cit., pag. 461; al-Ṭūsī (Abū Ja'far), *al-Nihāyah*, Beirut, 1970, pag. 297.

(12) La sospensione del *jihād* fu giustificata con la necessità di praticare la *ṭaqiyyah* ("dissimulazione"), pratica che permette allo sciita di dissimulare la propria identità in caso di pericolo.

(13) Sourdel D., *Les conceptions imamites au début du XI<sup>e</sup> siècle d'après le Shaykh al-Mufid*, in: *Islamic Civilization 950-1150*, ed. D.S. Richard, Oxford,

1973, pag. 194; cfr. Eliash J., *The Ithnā ash'ari-shū'ī juristic theory of political and legal authority*. In: "Studia Islamica", XXIX (1969), pp. 26-27.

(14) al-Ṭūsī, *al-Nihāyah*, op. cit., pp. 290-291.

(15) Gli sciiti distinguono due periodi di *ghaybah*: il primo è la cosiddetta "ghaybah minore" al quale segue un periodo di reggenza di quattro *wākīl* (rappresentanti), che si crede siano stati in relazione con l'*Imām* nascosto, e che si conclude nel 940 alla morte del quarto *wākīl*. Il secondo periodo è detto di "ghaybah maggiore" ed è quello in cui si sospende il *jihād*.

(16) Query A., *Recueil de lois*, op. cit., pag. 323.

(17) Lambton A.K.S., *A Nineteenth Century View of Jihād*, in: "Studia Islamica", XXXII (1970), pp. 184-185.

(18) Per maggiori dettagli sull'evoluzione politico-istituzionale di questo periodo si consiglia lo studio di Ann K.S. Lambton: *Qajar Persia*, London, 1987.

(19) Ved. V. Fiorani Piacentini, *'Ulema' e costituzione persiana (1905-1909)*, Clio, II (1988).

(20) La "*Risālah Jihādiyya*" cui si fa riferimento è una versione ridotta della *Risālah* originale che è stata pubblicata a Tabriz nel 1819 e il cui autore fu probabilmente Qa'im Maqam, il figlio del ministro Mirza Buzurg. Ved.: E. Kohlberg, *Doctrine of Jihād*, op. cit., pag. 82.

(21) Per non distorcere la coerenza del discorso va chiarito che il termine "*nā'ib khāṣṣ*" viene usato dagli sciiti in due sensi: in riferimento al periodo di occultazione dell'*Imām* denominato "occultazione minore" (ved. n. 15) indica uno dei quattro rappresentanti dell'*Imām* occulto; in riferimento al periodo della "occultazione maggiore", indica quella persona del "*nā'ib 'amm*" (il corpo degli *ulamā'*). Nelle vicende a cui la "*Risālah*" fa implicito riferimento il *nā'ib khāṣṣ* è rappresentato dal sovrano cagiaro.

(22) Questo termine designa quegli "apostati" che sono nati "musulmani". Alcuni giuristi musulmani distinguerebbero questi ultimi dagli apostati musulmani convertitisi all'Islam dopo la nascita. E. Kohlberg, *Doctrine of Jihād*, op. cit., pag. 85). Qui l'autore fa probabilmente riferimento a quei persiani che non volevano unirsi al *jihād*. Leggendo oggi questa clausola fa pensare a certe invettive lanciate da alcuni governi musulmani contro altri paesi islamici "corrotti e collaborazionisti dell'occidente".

(23) E. Kohlberg, *Doctrine of Jihād*, op. cit., pp. 84-86.

(24) Lambton, A.K.S., *A Nineteenth Century View of Jihād*, op. cit., pp. 187-192.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Etudes Théologiques et Religieuses*, Montpellier 1981
- ABDEL-ATI, H., *Al-Jihad (Holy War) in Islam*, Al-Azhar University, Cairo, s.d.
- ABDEL-WAHAB SALAH EL-DIN, *An introduction to Islamic Jurisprudence*, Al-Azhar University, Cairo, 1963
- ABOU YOUSOF YA'KOUB, *Le livre de l'impôt foncier (Kitāb el-kharādj)*, trad. E. Fagnan, Paris 1921
- ABU SULAYMAN ABDUL HAMEED, *Al-dhimma and Related Concept in Historical Perspective*, in "Journal of Institute of Muslim Minority Affairs", IX (1988), pp. 20-23
- ABU ZAHRAH, Mohamed, *Concepts de la guerre en el Islam*, Cairo 1964
- ARNALDEZ, R., *La guerre sainte selon Ibn Ḥazm de Cordoue*, in *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris 1962, vol. II, pp. 445-459
- AVERROES, vedi PETERS (ed.), *Jihād in Medieval* cit. *infra*
- al-BALADHURI, AHMAD BEN YAHYA BEN JABIR AL-BALADHURI, *Kitāb Futūḥ al-Buldān*, ed. M.J. de Goeje, Leiden 1866
- al-BASIYUNI, Q., *Al-jihād fi'l-Qur'ān*, in "Al-Aṣāla", LXXXIX-XC (1981), pp. 45-59
- BAT YE'OR, *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, London/Toronto, ed. 1985
- BOUSQUET G. H. *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'Imam el-Chafi*, in "Revue Africaine", XXVIII (1935)
- al-BUKHARI, *The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī. Arabic-English*, Muḥammad Muḥsin Khan, Lahore 1971.
- al-BUKHARI, *The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī. Arabic-English*, Muḥammad Muḥsin Khan, Lahore 1971
- CAHEN, C., *L'Islamismo. I. Dalle origini all'inizio dell'Impero Ottomano*, trad. di L. Crescini, Milano 1969
- CANARD, M., *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien*, in "Revue Africaine", LXXIX (1936), pp. 605-623; rist. in *Byzance et les Musulmans du Proche Orient*, London 1973, nr. VIII
- CHERAGH, A., *A Critical Exposition of the Popular "Jihād". Showing that all the Wars of Mohammed were Defensive; and that Aggressive War, or Compulsory Conversion, is not allowed in the Koran*, Calcutta 1885
- Il Corano*, trad. e commento di A. Bausani, Firenze 1955
- CREPON, P., *Les religions et... la guerre*, Paris 1982
- ELIASH, J., *The Ithnā 'Asharī-Shī'ī Juristic Theory of Political and Legal Authority*, in "Studia Islamica", XXIX (1969), pp. 17-30
- Encyclopédie de l'Islam*, I ed., Leiden 1913-1942; 2a ed. Leiden 1954-
- ETIENNE, B., *L'islamismo radicale*, Milano 1988
- Études Arabes*
- FAGNAN, E., (trad.), vedi ABOU YOUSOF YA'KOUB
- FAGNAN, E., *Le Djihad ou Guerre Sainte selon l'école Malékite*, Algeri 1908

- GRÜNEBAUM, G.E. von (ed.), *L'Islamismo. II. Dalla caduta di Costantinopoli ai nostri giorni*, trad. di P. Stoduti-E. Turbiani, Milano 1972
- HABNAKA AL-MAYDANI 'ABD AL-RAḤMAN ḤASAN, *Al-Tawakkul wa al-jihād wa wujūh al-naṣr*, supplemento a "Da'wat al-Ḥaqq", LXIV (1987)
- ḤALIL IBN ISHAQ, *Il "Muḥtaṣar" o Sommario del diritto malechita*, trad. a cura di I. Guidi e D. Santillana, 2 voll., Milano 1919
- HITTI, Ph. K., *The Origins of the Islamic State*, New York 1916
- HITTI, Ph. K., *Précis d'Histoire des Arabes*, trad. di M. Planiol, Paris 1950
- HUART, C., *Le droit de la guerre*, in "Revue du Monde Musulman", XI (1907), pp. 331-346
- HUART, C., *Lé khalifat et la guerre sainte*, in "Revue de l'Histoire des Religions", LXXII (1915), pp. 228-302
- IBN AL-MUBARAK, A., *Kitāb al-Jihād*, Tunisi 1972
- IBN ḤAZM, *Kitāb al-Fiṣal fi'l-Milal wa Ahwā' al-Niḥal*, 5 voll., Cairo 1318-20 Hg./1900-1903 a.D.
- IBN HISHAM, *Kitāb al-Sirah*, ed. Wüstenfeld, 2 voll., Göttingen 1858-1860
- IBN HUDAYL ('ALY BEN 'ABDERRAḤMAN BEN HODEIL EL ANDALUSY), *Tuhfat al-anfus wa sī'ar sukkān al-Andalus. L'ornement des âmes et la devise es habitants d'el Andalus*, testo arabo e trad. di L. Mercier, Paris 1936, 1939
- IBN JAMA'AH, *Tahrir al-Aḥkām fi Tadbir ahl al-Islām*, in "Islamica", VI (1934), pp. 349-411; VII (1935), pp. 1-34
- IBN KHALDUN, *The Muqaddima*, trad. di F. Rosenthal, New York 1958
- IBN QUDAMAḤ, *Kitāb al-Mughnī sharḥ 'alā Mukhtaṣar al-Khiraqī*, 10 voll., ed. Tāḥā Muḥammad al-Zayni, Cairo, 1388-89 Hg./1968-69 a.D.
- IBN RUSHD, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, 2voll., Cairo 1379 Hg./1960 a.D.
- IBN ṬAYMIYYA, *Kitāb al-Siyāsah al-shar'iyyah fi Islāh al-Rā' wa-l-ra'iyyah*, ed. Muḥammad Ibrahim al-Bannā e Muḥammad Aḥmad 'Ashūr, Cairo 1971
- JUYNBOLL, T.W., *Manuale di diritto musulmano secondo le dottrine della scuola sciafeita*, trad. e note sulla scuola malikita a cura di G. Baviera, Milano 1916
- KHADDURI, M., *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955
- KHADDURI, M., *Islam and the modern Law of Nations*, in "American Journal of International Law", L (1956), pp. 150-155
- KHADDURI, M. (ed.), *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, Baltimore 1966
- KHADDURI, M., *The Greater War (A Modern Interpretation of Jihad)*, in "Aramco World Magazine", XIX (1968), pp. 24-28
- KHADDURI, M., *The Impact of International Law upon the Islamic World Order*, in "American Journal of International Law", LXVI (1972), pp. 46-49
- KHADDURI, M., *The Islamic System: its Competition and Coexistence with Western System*,



- KHADDURI, M., *The Islamic Theory of International Relations and its Contemporary Relevance*, in: PROCTOR (ed.), *Islam cit. infra*, pp. 24-36
- KHALIL IBN ISHAQ, *Abrégé de la Loi Musulmane selon le rite de l'Imâm Mâlek*, trad. di G. H. Bousquet, Alger-Paris 1956
- KOHLBERG, E., *The Development of the Imâmî Shī'ī Doctrine of jihād*, in "Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft", CXXVI (1976), pp. 64-86
- LAMBTON, A.K.S., *A Nineteenth Century View of Jihād*, in "Studia Islamica", XXXII (1970), pp. 180-192
- LAOUST, H., *Le traité de droit public d'Ibn Taimiyya*, Beyrouth 1948
- LAOUST, H., *Le précis de droit d'Ibn Qudāma*, Beyrouth 1950
- LEWIS, B., *The Political Language of Islam*, Chicago/London 1988
- LEWIS, B., *Politics and War*, in: SCHACHT-BOSWORTH, *The Legacy cit. infra*, pp. 156-209
- MALIK IBN ANAS, *Al-Muwatta'*, Cairo 1954
- MALIK, S.K., *The Quranic Concept of War*, New Delhi 1986
- al-MALIKI, A., *La notion de Jihad dans l'Islam médiéval: une contribution majeure à l'islamologie contemporaine*, in "Horizons Maghrébins", IX-X (1987), pp. 98-99
- MASSIGNON, L., *Le respect de la personne humaine en Islam, et la priorité du droit d'asile sur le devoir de jüst guerre*, in "Revue internationale de la Croix-Rouge", CCCCII (1952), pp. 448-468
- al-MAWARDI (AL-MAWARDI ABU-L-HASAN), *Kitāb al-Aḥkām al-Sultāniyyah wa al-wilāyat al-dīniyyah* (Ed. Enger), Bonn 1853
- MORABIA, A., *Ibn Taymiyya, dernier grand théoricien du Jihad médiéval*, in "Bulletin d'Études Orientales", XXX (1978), pp. 85-100
- MORABIA, A., *La notion de Jihad dans l'Islām médiéval, des origines à al-Gazālī*, Lille 1975; conclusioni in "Horizons Maghrébins", IX-X (1987), pp. 100-105
- NALLINO, C.A., *Appunti sulla natura del "Califfato" in genere e sul presunto "Califfato ottomano"*, in *Raccolta di scritti editi e inediti*, a cura di M. Nallino, vol. III, Roma 1941, pp. 234-259
- al-NU'MAN, *Da'ā'im al-Islām wa Dhikr al-halāl wa'l-harām wa'l-qaḍāyah wa'l-aḥkām 'an Ahl Bayt rasūl Allāh...*, 2 voll., Cairo 1370-79 Hg./1951-60 a.D.
- OSTROROG, L., *Le droit du Califat. Introduction, traduction de l'arabe et notes du compte Léon Ostrorog*, Paris 1906
- PAREJA, F.M., in collaboraz. con BAUSANI, A., HERTLING, L., *Islamologia*, Roma 1951
- PETERS, R., *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague/Paris/New York, 1979
- PETERS, R., *Djihad: War of Aggression or Defence?* in *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamiwissenschaft*, Göttingen, 15-22 August 1974, Göttingen 1976, pp. 282-289
- PETERS, R., *Jihad in Mediaeval and Modern Islam. The chapter on Jihad from Averroes' legal handbook "Bidāyat al-Mudjtahid" and the treatise "Koran*

- and Fighting" by the late Shaykh al-Azhar, Maḥmūd Shaltūt, trad. e note di R. Peters, Leiden 1977
- PETERS, R., — GERT, J.J., — DE VRIES, J., *Apostasy in Islam*, in "Die Welt des Islam", XVII (1976-77) pp. 1-25.
- SANTILLANA, D., *Istituzioni di Diritto Musulmano Malikita — Con riguardo anche al Sistema Sciafiita*, 2voll., Roma 1938
- SCARCIA AMORETTI, B.M., *Bellum pium et justum: il Jihad*, in "Islam Storia e Civiltà", XVIII (1987), pp. 5-13
- SCHACHT, J. — BOSWORTH, C.E., *The Legacy of Islam*, London 1974
- SCHLEIFER, S.A., *Understanding Jihad: Definition and Methodology*, in "Islamic Quarterly", XVII (1983), pp. 117-131
- SCHLEIFER, S.A., *Jihad and Traditional Islamic Consciousness*, in "Islamic Quarterly", XVII (1983), pp. 173-203
- SCHLEIFER, S.A., *Jihad: Sacred Struggle in Islam (IV)*, in "Islamic Quarterly", XVIII (1984), pp. 87-102
- SCHLEIFER, S.A., *Jihad: Sacred Struggle in Islam (V)*, in "Islamic Quarterly", XVIII (1984), pp. 135-149
- QUERRY, A., *Recueil de lois concernant les Musulmans Schyites*, in: "Droit Musulman", 2 voll., Paris 1871-1872
- SHAFĪ'Ī, *Kitāb al-Umm fi furū' al-fiqh*, 4 voll., Cairo 1325 Hg./1907 a.D.
- al-SHAYBANI, *The Islamic Law*, vedi M. KHADDURI cit. *supra*
- al-SHAYBANI, *Kitāb Al-Siyar al-Kabīr*, 4 voll., Hyderabad 1335 Hg./1916 a.D.
- SHAYKH AL-MUFID, *Awā'il al-maqaḥāt fi madhāib al-mukhtārāt*, ed. Fadl Allāh al-Zanjani, Tabriz, 1371 Hg./1951 a.D.
- SIDDIQI, Abdul Hamid, *Jihad in Islam. Its Nature and significance*, in "Criterion", VI (1968), pp. 26-43
- SIDDIQI, Aslam, *Jihād, and Instrument of Islamic Revolution*, in "Islamic Studies", II (1963), pp. 383-398
- SIVAN, E., *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris 1968
- SOURDEL, D., *Les conceptions imamites au début du XIe siècle d'après le Shaykh al-Mufid*, in: RICHARDS (ed.), *Islamic Civilisation 950-1150*, Oxford 1973
- al-TABARI, *Tārīkh al-Rusūl wa al-Mulūk*, Leiden 1879-1901
- al-TABARI, *Kitāb al-Jihād wa Kitāb al-Jizyah wa Ahkām al-Muḥaribūn, min Kitāb Ikhtilāf al-Fuqahā'*, ed. J. Schecht, Leiden 1933
- TROWBRIDGE, S.R., *Mohammad's View of Religious War*, in "Muslim World", III (1913), pp. 290-305
- TUSI, ABU JA'FAR, *al-Nihāyah*, Beirut, 1970
- VISMARA, G., *Scritti di Storia Giuridica*, vol. VII: *Comunità e diritto internazionale*, Milano 1989
- WATT, W.M., *Muhammad at Mecca*, London 1953
- WATT, W.M., *Muhammad at Medina*, London 1956
- WATT, W.M., *Muhammad Prophet and Statesman*, London 1961
- WATT, W.M., *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968

- WATT, W.M., *The Significance of the Theory of Jihad*, in *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Gottingen 1976, pp. 390-394.
- WATT, W.M., *Islam and Christianity*, London 1984
- WATT, W.M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London/New York 1988
- ZWEMER, S.M., *The Law of Apostasy in Islam: answering the Question why there are so few Moslem converts...*, London 1924

## CAPITOLO 1

### AREA IN ANALISI: PAKHTUNISTAN

R. REDAELLI

*"Ogni esperienza di conflitto è qualcosa di unico...":  
Pakhtunistan, Baluchistan, Asia Centrale.*

#### DETERMINAZIONE GEO-POLITICA:

##### *1 - Posizione geografica.*

Latitudine 29° — 38°, longitudine 62° — 74° Est

##### *2 - Stati interessati.*

Afghanistan/Pakistan. Il gruppo tribale Pakhtun — pur costituendo la più numerosa società tribale del mondo — solo raramente è stato riunito in un'unica sintesi politica. Dalla fine del XVIII secolo ad oggi, in particolare, i Pakhtun sono sempre stati separati in due gruppi: il primo vivente in Afghanistan, dove costituisce il gruppo etnico più importante, il secondo abitante la "North-West Frontier Province" dello stato pakistano. Prima dell'intervento sovietico in Afghanistan a supporto del governo rivoluzionario comunista, dei tredici milioni (presunti) di Pakhtun, circa 6.5 milioni vivevano nelle regioni Sud-orientali di quel paese, lo stesso numero abitante la provincia della North-West Frontier (1); in seguito, un enorme numero di profughi — 3 milioni circa, secondo certe fonti, ed in maggioran-



za Pakhtun — si è riservato oltre frontiera, stabilendosi soprattutto nella zona di Peshawar e nella provincia del Baluchistan. In entrambe le province, la loro etnia è divenuta la più consistente numericamente.

*3 - Regioni, province (o comunque suddivisioni territoriali) principalmente interessate.*

In Pakistan, come già ricordato, il gruppo etnico dei Pakhtun, (o dei pathani come ivi vengono chiamati) vive principalmente nella "North West Frontier Province". Più precisamente essi interessano le sette "Tribal Agencies" della provincia:

- i - Bajawr (prima Malakand);
- ii - Khayber (dal nome del celeberrimo passo);
- iii - Kurram (dal fiume omonimo);
- iv - North Waziristan;
- v - South Waziristan;
- vi - Mohand;
- vii - Orakzay.

Di queste divisioni amministrative locali cinque (le prime cinque) esistevano già al tempo della dominazione inglese; le ultime due sono state create rispettivamente nel 1951 e nel 1973. Nella provincia del Baluchistan i Pakhtun sono concentrati principalmente nella zona settentrionale e nell'area di Quetta, la capitale provinciale.

In Afghanistan, le diverse confederazioni pakhtun abitano lungo la fascia orientale del paese, nella zona di Kabul (soprattutto la confederazione Durrani), in quella di Qandahar, nelle valli dei fiumi Gomul ed Helmand; a Sud fin quasi alla frontiera iraniana, mentre tribù della confederazione Ghalzay sono presenti ai piedi della catena del Hindu-Kush. A livello di divisione amministrativa, fra le 26 province costituenti lo stato afgano, partendo da

Ovest, quelle a maggioranza pakhtun sono:

- i - Herat
- ii - Nimruz
- iii - Helmand
- iv - Qandahar
- v - Zabul
- vi - Urozgan
- vii - Ghazni
- viii - Paktya
- ix - Maydan
- x - Parwan
- xi - Kabul
- xii - Logar
- xiii - Nangarhar
- xiv - Laghman

#### 4 - *I confini politici nei principali periodi storici.*

(Impero dei Lodhi e dei Suri nel sub-continente indiano — Impero Ghalzay in Iran — Impero di Ahmad Shah Durrani — Afghanistan nella prima metà del XIX secolo/confronto con l'India britannica — determinazione dei confini con la Linea Durand — partizione indiana).

Il Pakhtunistan, la terra dei Pakhtun, inteso come organismo statale autonomo (diremmo, con una forzatura, nazionale (2)), non è mai esistito storicamente. La stessa struttura socio-politica delle tribù nomadi, la particolarità dei meccanismi di instaurazione e mantenimento del potere tribale sono sempre stati un limite alla creazione di un forte stato centralizzato (3), ed hanno fatto sì che quest'area fosse per lunghi periodi attirata nell'orbita di una delle due (o di entrambe) grandi civiltà confinanti: quella iranica e quella legata al sub-continente indiano. Le medesime caratteristiche politiche, e le attitudini bellicose delle confederazioni pakhtun — per converso — permisero la creazione di vaste sintesi politiche multi-etniche, caratterizzate dalla rapida conquista di vaste regioni e da una strutturale fragilità del grado di

coesione interno, così che questi "imperi" dominati da un'élite politica pakhtun sono generalmente stati di fugace durata.

i - *Impero Lodhi e Suri.*

Sull'onda dell'invasione Ghuride del sub-continente indiano alla fine del XII secolo d.c., un grande numero di guerrieri pakhtun — i quali costituivano il nucleo dell'esercito turco — si stabilizzò in India. Nel 1451, approfittando della debolezza della dinastia Syed, il leader pakhtun Bahlul Lodhi s'impadronì del potere, dando vita alla dinastia omonima che governò l'India Settentrionale — dal Punjab alla regione del Bengala (esclusa), passando per le città di Delhi ed Asra (4) — per circa settant'anni, venendo rovesciata da Zahirrudin Babur (5), il quale sconfisse l'esercito Lodhi nella prima battaglia di Panipat nel 1526. Ciò nonostante i Pakhtun continuarono a controllare la maggior parte delle regioni dell'India del Nord-Ovest; nel 1545 essi riuscirono a scalzare l'imperatore moghul da Delhi, ritornando al potere con i Suri — un ramo della dinastia dei Lodhi — per il fugace periodo di 16 anni (6).

ii - *Impero Ghalzay in Persia.*

Nel 1722, il regno safavide — ormai in pieno declino — venne travolto dalla fulminea invasione di un esercito della confederazione Ghalzay del gruppo etnico Pakhtun. I Ghalzay si trovarono così padroni dell'intero altopiano iranico, ma disponendo di forze troppo esigue rispetto alle persiane, e dovendo subire la feroce ostilità dell'altra grande confederazione pakhtun, quella degli Abd'ali (7), furono travolti dopo pochi anni, ed anzi tutta la regione afgana fu assorbita dal vasto impero fondato dal persiano Nadir Shah (8). Alla morte di quest'ultimo, avvenuta nel 1747, l'area afgano-balucia si affrancò nuovamente dalla sudditanza persiana, acclamando, nella città di Qandahar, Ahmad Shah quale capo di tutte le tribù afgane.

iii - *Impero Durrani.*

Con la presa del potere, Ahmad Shah Durrani (9) intraprese un vigoroso piano espansionistico che permise la costruzione di un vasto — ancorchè fragile — impero: spinto anche dalla necessità

di continue ridistribuzioni di ricchezze fra le varie tribù pakhtun egli occupò Delhi (1757) e la razzìò; scontratosi con la Confederazione Mahratta la sconfisse sul campo di Panipat, il 14 gennaio 1761 (10). Arrivò poi ad occupare Lahore, scacciando le truppe Sikh, ma ben presto la dovette abbandonare, riuscendo solo a conservare Peshawar. All'ascesa del figlio Timur, il regno pakhtun — alquanto genericamente — aveva come confini: a Nord l'Oxus e le montagne del Kafiristan, a Sud il mare d'Oman, ad Est l'Indo e ad Ovest il Khorasan ed il Kerman (11); un dominio vasto, ma afflitto da sempre più endemiche rivolte, che condussero la regione al lungo periodo di anarchia ed impoverimento che caratterizzò il passaggio dal XVIII al XIX secolo ed i primi anni di quest'ultimo. Solo con Dust Mohammad — verso la fine del secondo decennio del 1800 — l'area riacquisterà una certa tranquillità, permettendo ai Pakhtun (e più specificatamente ai Durrani) di consolidare il regno di Kabul.

iv - l'Afghanistan durante il confronto con l'Inghilterra.  
Durante tutto il XIX secolo la regione afgana riuscì a mantenere un certo grado di autonomia rispetto alle potenze della regione: Persia, Impero Russo e — in particolar modo — l'India inglese (che la occupò due volte, nel 1839-1841 e nel 1878-1880). Anche i confini (12) subirono solo relative modificazioni: la perdita di intere regioni formalmente dipendenti da Kabul, non fu altro — in realtà — che l'ufficializzazione dell'incapacità del gruppo etnico pakhtun ad esercitare la propria sovranità su di esse. Nel corso del secolo la sintesi politica afgana perse così: la città di Peshawar (1833) a favore dei Sikh (13); la regione del Sind — da tempo indipendente — a vantaggio dell'India britannica, che la annesse nel 1843, in seguito alle note vicende del primo conflitto anglo-afgano del 1838-1842; a Nord i distretti di Shugnan, Roshan e Vakhani nella regione del Pamir, occupati nel 1883-1884 ed abbandonati nel 1893 per le reazioni negative dell'Impero zarista (14), che riuscirà di lì a poco ad attrarle nella propria orbita.

Nel 1893 vi fu la determinazione dei confini fra l'Afghanistan e l'India britannica con la cosiddetta "Linea Durand" che confer-



mò il possesso di Quetta, Peshawar e del fiume Zhob agli inglesi, e che tagliò in due interi gruppi tribali pakhtun, come — ad esempio — i Baezai o i Khwaezai (15).

v - I confini attuali.

Nel corso del XX secolo, anche in seguito alla partizione indiana, i confini fra Pakistan e Afghanistan non subirono variazioni di rilievo rispetto a quelli fissati dalla Linea Durand.

### 5 - *Caratteristiche geo-morfologiche rilevanti.*

Indubbiamente, il complesso aspetto orografico della regione ha condizionato, nel corso dei secoli, la storia della regione e non è possibile prescindere da questo elemento naturale per la comprensione e la razionalizzazione degli eventi.

L'Afghanistan geograficamente rappresenta un passaggio obbligato per raggiungere, dall'altopiano iranico, le basse terre a settentrione del sub-continente indiano e per collegare questa area con le terre piane di quello che è oggi il bassopiano turanico (con al centro il lago d'Aral) dell'Unione Sovietica. Una sorta di crocevia a cavallo di poderose catene montuose (16), con pochi passi e gole strettissime, lungo le quali corrono vulnerabili vie di comunicazione, soprattutto nella zona orientale del paese difficilmente controllabile da autorità centrali.

La storia della regione, infatti, è caratterizzata proprio dalle continue endemiche lotte per il controllo dei punti strategici di comunicazione, generalmente presidiate da comunità nomadi che taglieggiavano e attaccavano le carovane in transito. Le stesse colonne militari inglesi — durante il XIX secolo — nonostante il volume di fuoco a disposizione e l'addestramento delle truppe, subirono spesso pesanti perdite (17) e — in sintesi — fallirono nel controllo dei punti strategici dell'Afghanistan e della zona della North-West Frontier Province (18).

Come ha dimostrato anche la lunga guerra fra le truppe di occupazione sovietiche ed i cosiddetti *mujahedin*, l'utilizzo di truppe corazzate, dotate di grande potenza di fuoco ma limitate nella loro flessibilità d'impiego, ha sì permesso la rapida

occupazione del paese, ma non ne ha garantito la controllabilità. Nelle province particolarmente montuose, infatti, le vie di comunicazione utilizzabili da mezzi pesanti corrono in stretti fondovalli, che divengono bersagli vulnerabilissimi anche per piccoli gruppi di guerriglieri, armati di armi c/c. Un territorio quindi, che si è prestato ottimamente alle tattiche di guerriglia con rapide incursioni contro le guarnigioni ed i presidi sovietico-afgani, imboscate contro convogli in movimento, attacchi missilistici contro elicotteri in azione di attacco od aerei in fase di atterraggio o di decollo (19), e così via.

L'impossibilità di controllare un territorio con queste caratteristiche fisiche, nel lungo periodo, ha reso l'intervento sovietico del tutto sconveniente, inducendo Mosca a ritirare le proprie truppe, così come fece — del resto — il Governo del vicereame dell'India un secolo prima.

## B) DETERMINAZIONE ANTROPOLOGICA

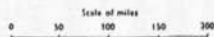
1 - Descrizione dei principali gruppi etnici dell'area a maggioranza Pakhtun, e — all'interno di questa etnia — analisi delle:


- \* Confederazioni
- \* Clan
- \* Tribù

### a) *Principali gruppi etnici.*

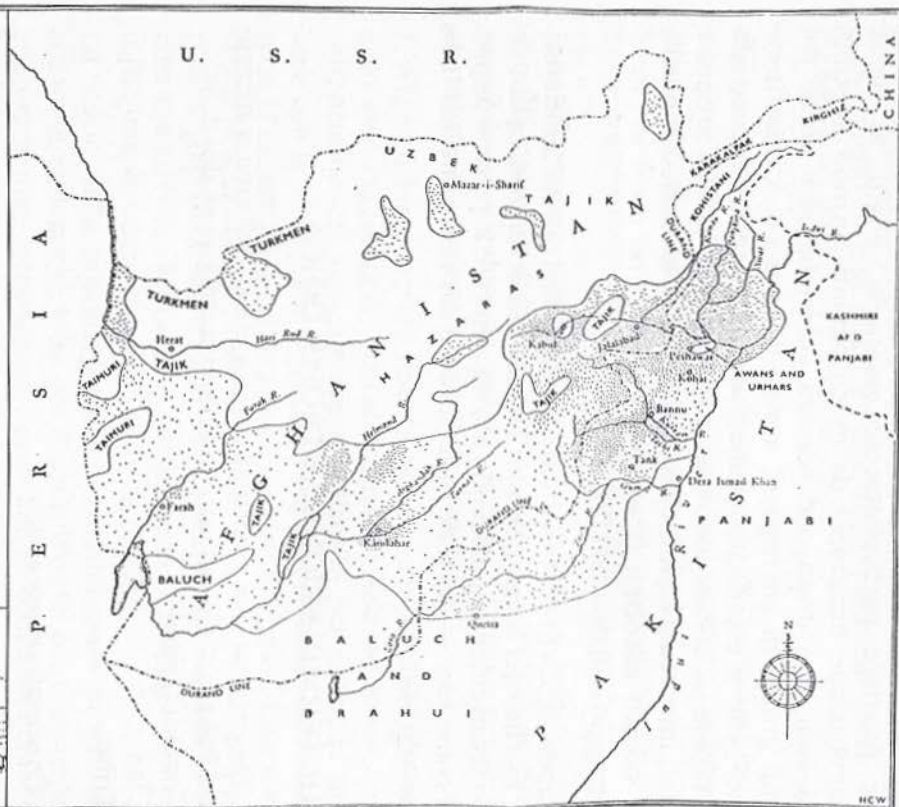
i - Pakhtun, detti anche Pashtun, Pathani o Afgani (20); sono un popolo con una forte e complessa struttura tribale, con grandi tradizioni nomadiche e con spiccate attitudini militari, elemento fondamentale per l'assoggettamento dell'area e delle popolazioni in essa stanziate.

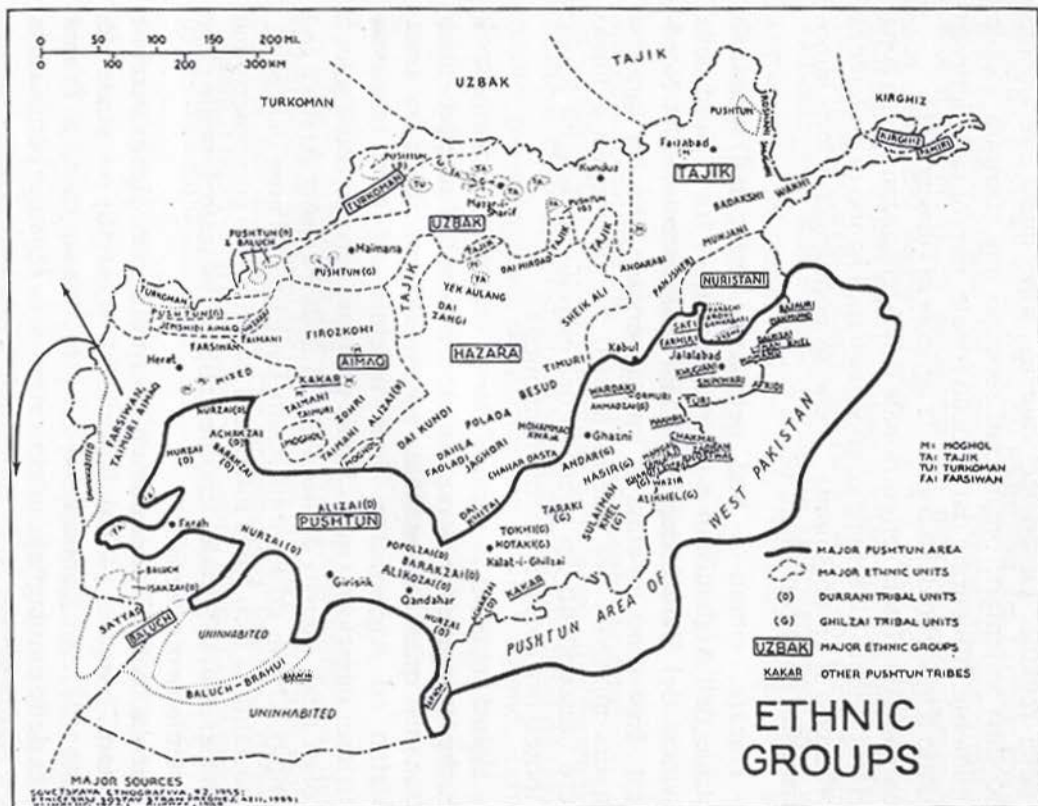
Come già accennato, l'etnia pakhtun fu divisa continuamente da lotte e rivalità ad ogni livello sociale, primariamente fra le loro due più potenti confederazioni gli Abd'ali/Durrani ed i Ghalzay, essendo la posta in gioco il controllo — più o meno condizionato — del Pakhtunistan. Sia i Durrani sia i Ghalzay (come, del resto,



-----Dotted line and other international frontiers,  
 Afghans and Pathans.  
 Density of dots indicates roughly density of population.  
 - Authority: observations over forty years, and  
 "Soverskaya Etnografiya" for the Afghan portion.

SOUTH-WEST ASIA  
SHOWING LOCATION OF MAIN MAP







la maggior parte delle tribù pashtun) sono musulmani sunniti.

ii - Tajiki, chiamati anche "farsiban" (gente di lingua persiana), costituenti il secondo gruppo etnico — per consistenza numerica — della regione. Di origine iraniana, sono quasi interamente agricoltori sedentari, organizzati secondo una struttura sociale debolmente influenzata dal modello tribale, improntata piuttosto secondo il modello della comunità agricola di villaggio (21).

Situati lungo la fascia settentrionale dell'Afghanistan e nella zona di Herat (vicino all'attuale confine iraniano) hanno di preferenza abbracciato il credo sunnita, anche se permangono forti minoranze sciite nella zona di influenza persiana.

iii - Hazara, situati a Sud dell'Hindu-Kush, nel massiccio centrale dell'Afghanistan e — in Pakistan — fra il Nord della provincia del Baluchistan ed il Sud della frontiera del Nord-Ovest. Essi sono un'etnia di lingua persiana, ma dai caratteri somatici mongoli; per questo motivo furono creduti a lungo essere i discendenti dei guerrieri dell'esercito di Genghiz Khan, un'ipotesi ora definitivamente tramontata.

iv - Baluci, abitanti la regione che da essi prende il nome — il Baluchistan appunto — nonostante non siano il gruppo etnico dominante quantitativamente, ed attualmente divisi fra Iran, Pakistan ed Afghanistan. Sono un'etnia con forti tradizioni guerriere; oggi giorno molti baluci prestano servizio come soldati regolari negli eserciti di alcuni paesi della Penisola Arabica (ad esempio, Oman ed Emirati Arabi Uniti) e dell'area del Golfo. Nonostante la loro forza militare, i baluci non si composero mai in una struttura statale, fenomeno tipico del resto di molte etnie prevalentemente nomadi.

La parola "baluci", secondo un'interpretazione, significherebbe "nomadi" ovvero — dal farsi "uch" (deserto) — gente del deserto (22), in contrapposizione, in questo caso, a Brahui (gente delle montagne), un'altra etnia della regione, per secoli in aspra competizione con i Baluci per il dominio politico-militare della loro area.

v - altri gruppi etnici minoritari: di una certa rilevanza, nell'area

a maggioranza pakhtun, sono le etnie dei Nuristani, dei Brahui e di alcune tribù Turkomanne, come Kirghisi e Karakalpachi.

Di particolare interesse la storia dei Nuristani, fino alla fine del secolo scorso chiamati *Kafiri* (infedeli) perchè di religione pagana, e viventi nella zona del Kafiristan, fra l'attuale Pakistan e le province afgane di Laghman e Nangarhar (soprattutto nel Konar, ex-provincia autonoma ora inglobata nel Nangarhar); alla fine del secolo, l'intransigente *amir* di Kabul, 'Abd al-Rahman (1880-1909), lanciò contro di essi una serie di sanguinosi attacchi militari, con l'obiettivo di convertirli coercitivamente all'Islam e di sottometterli politicamente; una volta convertiti, essi furono ribattezzati Nuristani, e la loro terra Nuristan (Terra della Luce).

#### b) *Principali sotto-gruppi dell'etnia Pakhtun.*

Le definizioni teoriche contenute in questo paragrafo — come del resto tutte le definizioni teoriche — vanno considerate come relative, essendo la reale organizzazione sociale di questa regione molto più complessa di qualsivoglia semplificazione. Termini come "tribù", "clan", "confederazione", "sezione", ecc. sono così delle riduzioni sempre un poco fuorvianti rispetto ai meccanismi di funzionamento della società tribale nelle sue dinamiche storiche.

Inoltre — a rendere ancora più incerta la validità di queste definizioni — gioca lo scarso sviluppo critico di una metodologia propria dell'antropologia che standardizzi l'utilizzo di questi termini, i quali — al contrario — vengono utilizzati con una certa elasticità e fluidità.

i - *confederazione*: il termine "confederazione" indica qui un elemento caratteristico dell'area: l'unione, più precisamente la federazione, di più tribù, le quali possono avere un certo grado di variabilità riguardo a cultura, composizione e strutturazione sociale interna, ma che sentono di essere ramificazioni di uno stesso ceppo, generalmente con un capo — dai poteri molto limitati — in comune (23).

Fra le più importanti confederazioni del gruppo etnico pashtun, oltre alle già citate dei Durrani e dei Ghalzay, si ricordano gli Yusufzai dello Swat e gli Afridi, posti a Sud del Khayber Pass, nel territorio pakistano della "North-West Frontier Province" i loro vicini Orakzai. È comunque difficile, anche per via delle imprecisioni terminologiche sopra accennate, stabilire se un certo gruppo tribale sia una vera e propria confederazione o se piuttosto debba essere considerato come un sotto-gruppo di una più vasta macro-comunità. I vari gruppi, infatti, si rifanno tutti a dei fondatori eponimi, degli antenati comuni spesso leggendari, con genealogie dubbie o addirittura completamente inventate. Così i Pashtun discenderebbero tutti dal mitico Qais 'Abd al-Rashid (24) e dai suoi tre figli: Sarban (il quale a sua volta ebbe due figli, Sharkhbun e Kharshbun, dai quali discendenti nacquero rispettivamente la confederazione dei Durrani e quella degli Yusufzai), Batan (un cui discendente è l'antenato eponimo dei Ghalzay) e Gurghusht (25).

ii - *tribù*: potremmo considerare la tribù (26) come un insieme specifico di individui che si ritengono appartenenti ad uno stesso gruppo di discendenza. I membri di una tribù realizzano così la loro distinzione e diversità da altri gruppi sociali attraverso un rapporto di discendenza comune — reale o fittizio — da un medesimo antenato; questa discendenza è testimoniata dai lignaggi (o gruppi di discendenza appunto), i quali permettono di ricongiungere un dato membro della tribù all'antenato eponimo attraverso la sequela: A padre fondatore — B figlio di A e padre di C — C figlio di B e padre di D — ... Essendo tutti gli elementi di questi lignaggi di sesso maschile, la discendenza viene detta discendenza patrilineare (27).

Sarebbe però erroneo considerare i lignaggi (una sorta di "rami" dell'albero rovesciato rappresentato dalla tribù nel suo sviluppo storico) come completamente assorbiti all'interno dell'organizzazione tribale; essi sussistono — ponendosi anzi in relazione dialettica con la tribù — come un vero e proprio gruppo corporato, latore di interessi particolari, cioè sub-tribali.

I fattori che contribuiscono a rafforzare il lignaggio come



organizzazione sub-tribale ben determinata sono individuabili: nella frazione di potere interna al gruppo di discendenza e che si manifesta in certe contingenti situazioni (28); nella condizione dell'individuo che acquista rilevanza sociale non tanto per sè, quanto per l'appartenenza ad un dato gruppo, e quindi anche nel fatto che diritti e doveri siano visti più in relazione al gruppo parentale che al singolo individuo.

Le tribù Pakhtun sono così ben lungi dal rappresentare un gruppo monolitico, sia per la loro stessa struttura segmentaria, sia per le pesanti divisioni dovute alle differenze di *status* e di condizione economica — al di là della ideologia egalitaristica pakhtun (29). Anche questa etnia, nonostante i suoi forti legami con le strutture segmentarie tribali, non è sganciata, come vedremo, dalla struttura territoriale o da quell'altra forma di organizzazione dei rapporti sociali e politici ricorrenti nell'Asia Centrale: la struttura feudale, la quale ha in sè le potenzialità per una seria alterazione dell'ideologia di affiliazione tribale (30).

iii - *clan*: cercare di illustrare cosa sia il clan, è porsi innanzitutto il problema di cosa si intenda con questa parola, così problematica dal punto di vista del suo utilizzo. In realtà negli scritti di molti antropologi la parola non compare, limitandosi ad utilizzare termini quali: famiglia, lignaggio, tribù, confederazione, gruppo etnico, e così via. Altri intendono con clan l'unione stretta di famiglia, od il gruppo di parentela più ampio, ma — anche in questo caso — la parola non perde la sua vaghezza.

Come spiegare — ad esempio — le lotte per il potere interne alla potente confederazione dei Durrani, la quale mantenne ininterrottamente il proprio dominio sopra la regione afgana dal 1747 fino alla rivoluzione del 1978 (31)? Infatti, mentre il fondatore Ahmad Shah apparteneva al "gruppo" (il termine è volutamente indistinto) dei Sadozay, molti dei suoi successori erano del "gruppo" Barakzay, molto più potente e più numeroso del primo.

Scartando come termine da usare sia "tribù" sia "confederazione" (32), si potrebbe ricorrere al termine "famiglia", utilizzato infatti da molta pubblicistica britannica del secolo XIX e d'inizio



secolo XX. Il termine però sembra essere riduttivo nei confronti di questi gruppi, i quali sono sì incentrati sull'unità di sangue, ma molto più ramificati, raccoglienti attorno a loro una grande quantità di uomini ed interessi, soprattutto caratterizzati da un fortissimo antagonismo reciproco, e dall'essere portatori di istanze di autorità e potere.

Il termine clan può così essere considerato come rispondente al contesto analizzato, dando bene l'idea di un gruppo di potere interno alla confederazione, più cementato di essa, anche se travagliato — come tutte le associazioni di quest'area del resto — da terribili lotte intestine (33). Va sottolineato come qui il clan non venga inteso come qualcosa di omogeneo alle altre suddivisioni delle macro-unità tribali, bensì come un'unione di uomini attorno ad un lignaggio centrale, finalizzata alla gestione del potere e delle risorse economiche che interseca trasversalmente le varie strutture ed istituzioni sociali, e che non può essere visto, quindi, come un determinato livello della suddivisione del gruppo etnico (34).

## *2 - La struttura socio-politica ed i rapporti di potere nell'area afgana:*

Parlare delle strutture economiche, sociali e di potere dell'area pakhtun è oggi estremamente difficile: il lunghissimo — e non ancora sopito — conflitto che oppone il governo rivoluzionario di ispirazione marxista e le varie fazioni di *mujahedin* ha sconvolto non solo lo stesso Afghanistan, ma anche l'area pakistana a prevalenza pakhtun, con l'insediamento di milioni di rifugiati, l'arrivo di finanziamenti e aiuti di ogni genere, la rottura e la disgregazione del vecchio *statu quo* tribale. Ancora oggi regna l'incertezza, e solo fra anni — ammesso che si arrivi ad una soluzione finale della guerra civile — sarà possibile osservare il nuovo assetto di quella società. Ciò nonostante possono essere tratteggiate le dinamiche e le strutture più profonde che sembrano aver rappresentato una costante dell'etnia pashtun durante i vari periodi storici, e che sembrano avere un ruolo determinante anche nelle vicende attuali.

a) *strutture socio-politiche.*

L'area pakhtun è comunemente definita come un'area basata sul "modello tribale", le cui caratteristiche andremo ora ad esaminare, e che hanno sempre impedito un adeguato sviluppo dell'autorità centrale. Così in Afghanistan il potere di Kabul (ed ancor prima di Qandahar, quando questa città era la capitale del regno) non è mai riuscito nè a gestire concretamente il governo delle proprie zone periferiche, nè a sviluppare un sistema economico pur anche arretrato, basato su di un'agricoltura per lo più marginale (35), o su di una povera pastorizia nomade o transumante.

Ovviamente non tutti i gruppi etnici si riconoscono in questo sistema; i Tajiki afgani, ad esempio, ed in generale la maggior parte delle popolazioni rurali dell'area, sembrano scarsamente legate ad una struttura che privilegia i rapporti etnici e tribali nelle relazioni sociali (36). Comunque sia, fra gli elementi distintivi di questo "sistema tribale" (che come tutti i modelli generali va relativizzato e limitato) sono:

i - discendenza da un comune (e spesso mitico) antenato ancestrale;

ii - società tribale politicamente acefala, e suddivisa in una organizzazione segmentata per lignaggi di discendenza patrilineari;

iii - forte presenza nomade, e resistenza al processo di sedentarizzazione che le autorità centrali — in Pakistan ed in Iran, soprattutto — hanno favorito, come misura di controllo politico. Le comunità nomadi — molto forti in Afghanistan — sono legate a cicli migratori che non tengono conto delle varie suddivisioni amministrative o delle frontiere (le uniche frontiere "chiuse", cioè non permettenti quel processo "osmotico" fra i vari stati sono quelle fra l'URSS ed i tre stati interessati, Afghanistan, Iran e Pakistan, e quella fra quest'ultimo paese e la Cina). Come si è già accennato, l'attività primaria di queste tribù è la pastorizia ed una agricoltura stagionale di mera sussistenza, basata sulle piogge;

iv - insofferenza verso qualsivoglia sistema di tassazione e di imposizione fiscale centrale; soprattutto lo stato di Kabul, nonostante tutti i suoi sforzi, ha sempre fallito nell'organizzare un efficiente sistema di prelievo fiscale. Non che questo significhi che le popolazioni di quest'area non fossero soggette a pesanti gravami fiscali; più semplicemente le rendite così ottenute non raggiungevano le casse centrali. Le popolazioni di etnia pashtun, inoltre, consideravano indegno per degli uomini liberi pagare dei tributi (37), cosa che certo non facilitava il compito dell'organismo statale;

v - il *Pakhtunwali*, o codice di comportamento dell'etnia Pakhtun. È il complesso teorico/ideologico di regole, di norme e precetti che il tipico uomo libero e guerriero tribale pakhtun dovrebbe seguire. Suoi aspetti essenziali sono: l'obbligo di ospitalità verso tutti i visitatori (38); il dovere di vendetta (*badal*) non tanto intesa in senso privato, ma coinvolgente tutto il lignaggio o — talora — tutta la tribù; diritto d'asilo, non applicabile però indiscriminatamente e il *nang*, il mantenimento della purezza dell'onore, del singolo e del gruppo di appartenenza, impegnante l'individuo a tutta una serie di doveri, proibizioni, ecc. (simile, mutatis mutandis, al vecchio codice cavalleresco medievale, il quale rappresentava non certo l'effettività della cavalleria medievale, piuttosto una tavola di valori ideologici e deontologici);

b) *il concetto di autorità ed i meccanismi di potere ed il supporto alla élite politica (posht).*

Una delle caratteristiche della struttura politica di quest'area, più volte sottolineata, è sicuramente l'inconsistenza — tranne brevi ed infrequenti periodi — di un forte potere centrale, con capacità di gestione dei centri locali di potere o perlomeno di influire concretamente su di essi. Le divisioni tribali, etniche, le caratteristiche di una società con forte presenza nomade, la stessa natura del territorio, che permette solamente difficoltosi collegamenti, sono tutte variabili individuabili come con-cause di questo fenomeno.



Secondo Cohen (39):

"(...) the state is a political authority, organized hierarchically, capable of overcoming internal factionalism and succession disputes in order to perpetuate itself for at least several generations. It has the administrative capacity to impose a monopoly of coercive sanctions upon the society it governs. Its functions require a persistent, professional bureaucracy designed to supercede, coopt or absorb such preexisting authority structures as were rooted in the primordial elements of the society in question. (...) The state is controlled by an elite which either created it to protect or extend its previously established interests or which seized authority from other contenders in the process of creating a governing apparatus (...)" (40).

In realtà, data anche la marginalità del *surplus* economico ottenibile nell'economia di quest'area (41), le varie *élite* di potere che si sono succedute non hanno mai potuto contare su di una capillare organizzazione burocratica centralizzata, che permettesse il controllo amministrativo delle province periferiche, nè hanno saputo organizzare (o lo hanno fatto solo raramente) una rete di centri decisionali periferici rispondenti direttamente alla corte di Kabul. L'autorità centrale dell'*amir* è stata così stemperata dalla presenza di una moltitudine di capi locali — tribali dove questa struttura era prevalente, feudali dove le comunità stanziali erano dominanti — con i quali la corte di Kabul doveva necessariamente venire a patti, eminentemente per le questioni riguardanti tasse e tributi, ma anche per i transiti di carovane lungo le pericolose vie di collegamento, la disponibilità di soldati/guerrieri, la gestione delle violente conflittualità, che erano endemiche in una società segmentata come questa.

Le strutture di potere create si sono così state l'incontro fra il tentativo dell'autorità centrale di gestire le nomine dei vari leader locali, o per lo meno di far sì che *kakim*, *sardar*, *malik* e così via, dovessero ottenere la ratifica di Kabul; che una quantità sempre maggiore di tasse fluisse dalle varie province verso la capitale; che — soprattutto — qualità e modalità dei prelievi fiscali venissero in qualche modo omogeneizzati, e venisse



attenuata la spinta centrifuga, tendenzialmente anarchica, dei clan e delle tribù periferiche, insofferenti all'imposizione di imposte e di capi legati al governo centrale (42).

Emerge così una dualità di potere: capo riconosciuto dalle tribù (o dalle comunità di villaggio) e capo riconosciuto dal centro, talora riuniti in un unico personaggio, altre volte — soprattutto in situazioni di successione delle cariche o di vuoto politico/amministrativo — riconducibili a due diversi modelli teorici di autorità politica (43): il primo ha dapprima un'autorità morale/carismatica sopra un gruppetto di seguaci, i quali devono trovare vantaggi (o per lo meno ritenere di trovarne) nel suo successo personale; superata questa prima fase è poi necessario che questi — senza una tradizione di potere familiare alle spalle — crei attorno a sé una rete di alleanze, di sostegno/consenso (detta *posht*, letteralmente "schiena") in modo da stabilizzare la sua autorità politica. Ciò costituisce un'indispensabile premessa per ottenere due scopi: porre le basi per rendere ereditaria la carica (o meglio, per rendere meno arduo il passaggio di potere all'erede) e porsi come potere credibile — de facto ufficiale — nei confronti dell'autorità centrale. È a questo punto che questo nuovo capo diviene un capo locale riconosciuto.

Il secondo tipo di autorità politica (riconosciuto dal centro e con una tradizione alle spalle) dispone — almeno in teoria — di più poteri rispetto al primo; egli infatti non sorge dal nulla, ma si inserisce in un discorso di potenza ed autorità familiare e statuale. Ciò comporta vantaggi — non deve pensare a porre le fondamenta della sua autorità — come pure vari svantaggi: non deve lasciar decadere i precedenti legami coi clienti/seguaci e, contemporaneamente, non perdere il riconoscimento dell'autorità sopra di lui; deve inoltre dimostrare (o far credere) di essere più abile, più adatto, più giusto e pio, più fortunato dei suoi parenti/concorrenti.

Storicamente, il governo centrale di Kabul iniziò a superare queste difficoltà solo con Sher Ali, regnante dal 1868 al 1879, sotto al cui regno alcuni timidi tentativi vennero fatti in tal senso

(44) e soprattutto con l'*amir* Abdur Rahman (45) (1880-1901). Sotto di lui, si crearono le infrastrutture per una più forte presenza del governo centrale nelle varie province, e si rafforzò l'ossatura di un esercito moderno, che permise l'assoggettamento di gruppi etnici fino allora sottrattisi al controllo di Kabul, quali i Kafiri, convertiti a forza all'Islam e ribattezzati Nuristani (da *nur*, luce in arabo) e gli Hazara, abitanti il massiccio centrale afgano (46).

La debolezza della rete di sostegno/consenso attorno agli *amir* si rivelò però pochi decenni più tardi, sotto il regno socialisteggiante di Amanullah (1919-1929), il quale si fece promotore di un vasto disegno di riforme economiche e sociali, riguardanti anche il miglioramento della condizione femminile. La reazione dei *mullah*, dei capi locali e tribali — chiusi nel loro conservatorismo — provocarono tutta una serie di ribellioni, che costrinsero il sovrano riformista ad abdicare.

Il vero deciso rafforzamento avvenne con Da'ud, divenuto Primo Ministro nel 1953 (sotto Zahir Shah), il quale puntò in primo luogo a svincolare l'esercito dalla struttura tribale ed etnica (47), all'inserimento dello stato afgano nella politica internazionale, con il tentativo di mantenere un certo non-allineamento (nonostante una certa propensione filo-russa, spiegabile più con l'avversione al Pakistan filo-statunitense che con motivazioni ideologiche), ed allo sviluppo economico, grazie alla cooperazione internazionale (48).

Negli anni settanta, dopo il colpo di stato contro Zahir Shah compiuto dallo stesso Da'ud, si iniziò un timido processo di redistribuzione della terra, che avrebbe potuto intaccare pesantemente la struttura di potere tradizionale, ma il successivo colpo di stato marxista e la caduta del paese nel caos hanno portato ad una nuova perdita di controllo governativa dell'amministrazione periferica.

Anche la particolarità delle frontiere di quest'area ha poi contribuito all'instabilità delle strutture di potere. Dalla metà del XVIII secolo (49) fino ad oggi, infatti, l'area pakhtun, dominan-

te politicamente anche le regioni a prevalenza Tajika, Hazara, Uzbeka, Turkomanna, non ha mai avuto frontiere “naturali” — se si permette l'utilizzo di un termine così infelice; non vi sono mai stati, cioè, precisi punti geografici etnici che delimitassero o evidenziassero una struttura statuale. L'elemento principe per la definizione delle frontiere afgane è sempre stata la rivalità internazionale fra imperi antagonisti: quello zarista/sovietico e quello inglese fino al 1947; in seguito fra l'espansionismo sovietico e la politica di “contenimento” statunitense con l'appoggio ad un Pakistan divenuto bastione filo-occidentale (in funzione anti-indiana e, con l'invasione russa in Afghanistan, anti-rivoluzionaria).

La sola frontiera geograficamente percepibile è quella settentrionale con l'URSS, segnata dal lungo corso dell'Amu Darya (50), mentre sia quella Orientale, con l'Iran, sia quella Sud-Occidentale con l'Impero britannico prima e con il Pakistan poi, sono state il frutto dei reciproci rapporti di forza e delle varie pressioni politiche. In particolare, la cosiddetta “Duran Line”, la frontiera ad Est con l'India, ratificata nel 1898 ed ancor oggi sostanzialmente immutata, divide le comunità pashtun, distribuendole in differenti entità statuali, contribuendo così ad una certa instabilità regionale, e accentuando la debolezza del consenso verso i vari governi centrali pashtun di Kabul.

*c) il ruolo dell'Islam nelle dinamiche socio-politiche interne e nei rapporti con altre realtà statuali.*

“(…) la diffusione verticale dell'islamismo risiede nella sua capacità di mobilitazione popolare e di creazione di un ‘centro carismatico’ (...) e di simbologie e pratiche contestatarie dell'ordine sociale e politico interno e internazionale stabiliti. È anche importante sottolineare un altro aspetto della questione: la formazione di una contro *élite* islamista, che si differenzia, da una parte, sia dall'*élite* occidentalizzata, ma anche dall'*élite* tradizionale (corpi di cadì, ulema, sceicchi) (...)” (51).

La radicalizzazione dell'islamismo, quindi, e la mobilitazione dei *mu'minin* (dei credenti) diviene risposta a situazioni di crisi o di

mutamento dell'equilibrio sociale consolidato. Il leader religioso, può così inserirsi nel complesso gioco dei rapporti politici, facilitato anche dall'agire in una società — come quella sunnita — in cui non esiste clero e dove quindi la delimitazione fra potere secolare e spirituale non è ben definibile (52). Anche nell'area pakhtun, in periodi di crisi religiosa o politico-sociale ed in caso di frizione con elementi estranei alla società della regione (in special modo di fede differente) possono emergere *leader* religiosi, i quali vengono percepiti come dotati di grande carisma, spesso chiamati *pir*. Letteralmente, *pir* significa “anziano”, ma viene spesso associato al concetto di santità; sono persone che, per la loro età e sapienza, per la loro conoscenza delle tradizioni vengono considerate come eccezionali.

Due sono gli ambienti da cui, nella maggior parte dei casi, escono i *pir*: uno ortodosso, l'altro eterodosso; il primo è soprattutto un ambiente legato al villaggio e alla comunità urbana, in cui ha rilievo la figura del *mullah*, un dotto della *shari'ah*, il quale, in tempi normali, vede passare la sua vita tra chiamate alla moschea, preghiera ed insegnamento. Questa posizione gli conferisce un peso morale che fa sì che in periodi di frattura della comunità o di minaccia esterna, possa porsi come arbitro risolutore della crisi o ispiratore della resistenza.

Il secondo ambiente è posto al di fuori della comunità ortodossa, spesso le persone che ne fanno parte sono sulla linea di contrasto (od anche oltre) con l'ortodossia: si tratta soprattutto di *sufi* (o ritenuti tali) che coagulano attorno a sé speranze di cambiamento e di rifondazione (53). La religione islamica assume un ruolo importante nell'area pakhtun non solo in situazioni di crisi interne o di invasione esterna, ma anche come elemento ideologico nei giochi di potere (54). Così, l'apparire (non necessariamente l'essere) buoni musulmani aumenta il credito dei governanti presso il popolo (tattica utilizzata anche dall'attuale *leader* comunista Najibullah); l'avversario politico — sia esso un individuo o una tribù ostile — viene sempre presentato come empio, come cattivo musulmano (55), si ricerca una unità di azione nel nome del Corano. Ciò potrebbe portare, con un'analisi superficiale, a sopravvalutare il peso della tematica



religiosa: in realtà essa è spesso un richiamo ideologico, come nel caso della resistenza islamica dei *mujahedin*, che mostra i suoi limiti una volta finito l'effetto polarizzante di una crisi (56). Il "cemento islamico" in pratica non riesce a superare la naturale disposizione acefala e frammentaria delle tribù Pakhtun, come ben dimostrato dalle rivalità fra le varie bande di *mujahedin*, che hanno in pratica portato alla paralisi della loro attività.

## C) ANALISI STORICA

### 1 - *Studio di periodi storici emblematici*:

Non si vuole tentare, in questa sede, uno studio sistematico della storia dell'area Pakhtun — rimandando a questo proposito alla amplissima bibliografia esistente (57) — bensì un'analisi di alcuni fatti storici di particolare rilevanza, da cui desumere alcune regolarità che si è cercato di evidenziare nelle parti precedenti; alla continuità temporale della narrazione storica e alla completezza degli eventi narrati, si è così preferito il valore paradigmatico dei meccanismi socio-politici individuabili.

#### a) *Le guerre anglo-afgane.*

Il coinvolgimento dell'area pakhtun nella sfera di interessi dell'Impero britannico in India, sempre crescente a partire dall'inizio dello scorso secolo, fu essenzialmente dovuto alle esagerate paure Inglesi di una minaccia russa ai loro possedimenti dall'Asia Centrale che — attraversato l'Amu Darya — sarebbe dovuta passare per l'Afghanistan ed il Baluchistan settentrionale (58). Queste regioni vennero così considerate da Calcutta (in misura minore da Londra) come bastioni di una "difesa attiva" da qualsivoglia minaccia di carattere militare. Secondo la più aggressiva delle due dottrine per la difesa dell'India (59), la cosiddetta "Forward Policy", l'Inghilterra avrebbe dovuto occupare militarmente sia l'area afgano-balucia sia la parte meridionale dell'attuale Asia sovietica, vale a dire il Sud del Tajikistan e dell'Uzbekistan, creando dei "buffer states" filo-britannici. Due delle tre guerre afgane, più precisamente quella del 1838-1842 e

quella del 1878-1880 (60), possono essere lette in questo senso.

In entrambe lo schema seguito fu il medesimo: decisa l'invasione, l'esercito inglese poté occupare facilmente la regione, occupando le città principali e nominando a Kabul un *amir* fantoccio, fortemente condizionato dal residente britannico. Per garantirsi un certo grado di consenso, e per frenare rivolte e conflittualità dei vari gruppi tribali, il nuovo regime dovette però, da un lato distribuire enormi somme di denaro ai vari capi locali, dall'altro fare uso costante dell'esercito, inviandolo in numerose spedizioni punitive. Una politica, questa, insostenibile dal punto di vista finanziario. Così non appena decisa la sospensione o la diminuzione delle *allowances* generosamente distribuite ai vari "*warrior chiefs*", vi fu il collasso del sistema di sostegno/consenso al regime, con rivolte generalizzate che portarono — sia nel 1841 sia nel 1878 — al massacro della guarnigione inglese a Kabul e, soprattutto durante il primo conflitto, alla distruzione di altre piazzeforti (61). Un nuovo massiccio intervento militare si rendeva così necessario, questa volta non teso all'instaurazione di un governo favorevole nella capitale, ma solo per "ristabilire l'onore britannico" (62), liberare prigionieri e aiutare guarnigioni assediate, ritirandosi subito dopo nei territori del Governo dell'India.

Ai fini della nostra indagine è di qualche interesse sottolineare come:

i - durante l'invasione inglese, le forze tribali offrirono sempre scarsa resistenza, vuoi per la manifesta superiorità militare britannica, vuoi per la scarsa consistenza della struttura di sostegno all'autorità centrale. La rete di *posht* (63) pakhtun collassò facilmente, essendo molti capi locali più che disposti ad entrare in accordi con gli Inglesi, abbandonando l'*amir* di Kabul. Questo atteggiamento è una caratteristica costante di ogni struttura segmentata, facilmente disarticolabile per via dell'autonomia decisionale dei vari livelli intermedi di potere. È la stessa struttura, in pratica, che ha permesso a Najibullah di cogliere qualche successo con la sua politica riconciliatoria, riuscendo a staccare interi gruppi dall'affiliazione ai vari movimenti di

*mujahedin* in cambio di concessioni finanziarie e di autonomia.

ii - i legami etnici e tribali non devono essere sopravvalutati: le varie categorie teoriche, di sezioni e sub-sezioni tribali, rappresentano esclusivamente un generico schema interpretativo/conoscitivo. La realtà storica effettuale è ben più complessa e sfumata; inoltre, il senso d'appartenenza di un singolo ad uno specifico gruppo etnico — potremmo dire l'idea di nazione — è scarsamente avvertibile nella quotidianità. Spesso le rivalità e gli odi infra-tribali (o di villaggio), fra *clan* e confederazioni sono così radicate, che una fazione preferisce l'accordo o la coalizione con gruppi appartenenti ad altre etnie. Nel caso specifico delle guerre anglo-afgane, le rivalità interne ai Pashtun ed allo stesso gruppo dei Durrani (ai quali l'*amir* Dost Muhammad apparteneva) favorirono indubbiamente gli Inglesi, almeno nel primo periodo. Durante la tragica ritirata dell'"Army of the Indus" da Kabul (64), al contrario, questa fragilità della struttura di potere/comando si rivelò per essi disastrosa: il loro accordo per un pacifico ritiro stipulato con Akbar Khan, il figlio dell'ex-*amir* Dost Muhammad, un Durrani quindi, risultò privo di efficacia per i Ghalzay, sui capi dei quali non aveva potere coercitivo; i Ghalzay attaccarono liberamente le colonne inglesi facendo strage di militari e di civili.

iii - i limiti emersi nei combattimenti con le forze britanniche durante queste guerre sono rimaste una connotazione costante delle popolazioni pashtun (65), come ben evidenziato negli ultimi due anni di guerriglia. Dopo le ottime prove date contro l'esercito di occupazione sovietico nei primi anni di scontri — grazie anche ai sempre più massicci aiuti militari statunitensi, includenti armi modernissime come il missile terra-aria "stinger" — i vari gruppi armati della resistenza anti-governativa hanno sostanzialmente fallito l'obiettivo che si erano prefissi: far crollare Najibullah sconfiggendolo in battaglie campali attorno alle principali città afgane. Nell'attacco alla città di Jalalabad — l'unico mai tentato contro un grosso centro urbano — i ribelli, seppur appoggiati da consiglieri pakistani e statunitensi, hanno dato pessima prova di sé, perdendo un gran numero di uomini,



dimostrando divisioni e spaccature sempre più nette, e dovendo poi ritirarsi senza aver raggiunto alcun obiettivo. Similmente, nel 1841-42, numerose forze pashtun assediaron a lungo Jalalabad, senza mai riuscire ad organizzare un efficace piano d'attacco contro le difese della città, nonostante quest'ultime fossero state disorganizzate da un terremoto (66).

b) *L'area Pakhtun sotto la dominazione inglese.*

Con la acquisizione del Sind (1843) e con la presa dei territori Sikh (dopo le omonime guerre avvenute nella quarta decade del XIX secolo (67)), l'amministrazione e le forze militari del Governo dell'India vennero a più stretto contatto con i territori a maggioranza Pakhtun. La volontà inglese di mantenere un certo controllo sulla area dell'attuale "North-West Frontier Province" pakistana e sulla regione dello Zhob e di Quetta (situati attualmente nella provincia pakistana del Baluchistan) spinse Calcutta ad un continuo confronto con le locali popolazioni, sia stanziali sia nomadi. Non si trattò di una vera e propria occupazione militare, piuttosto del tentativo di concludere dei trattati fra rappresentanti (civili o militari) del Governo dell'India e singole tribù; la politica inglese fu quella di sostituire capi tribali ostili con autorità (*hakim, malik, sardar e khan*) compiacenti e gradite al governo di Calcutta. Nel tentativo di creare una controparte amministrativa stabile, gli Inglesi rafforzarono ed irrigidirono certe titolature pashtun — del tutto fluide — aumentando, ad esempio, il numero di *hakim* e la loro autorità (ottenendo più spesso un effetto opposto, dato che l'aumento del numero di *leader* locali riduceva di conseguenza il numero di clientes/seguaci per ognuno di essi (68)). Si trattava quasi di organizzare una burocrazia sui generis nei territori occupati o soggetti alla loro influenza. In realtà, le tribù furono sempre molto gelose della loro indipendenza: pur piegandosi ai trattati per timore della reazione inglese, difficilmente li rispettavano o rispettavano i capi locali da essi appoggiati.

Si rendevano così necessarie continue spedizioni militari; si calcola che dal 1850 ai primi anni del XX secolo vi fu quasi ogni



anno almeno una spedizione militare in quest'area (69), talora limitata in uomini ed obiettivi, talaltra comprendente decine di migliaia di uomini nell'obiettivo di pacificare un'intera regione o di "punire" interi gruppi tribali (70). Come nota Spain (71), gli Inglesi seguirono la politica degli Imperatori Moghul del tentare un controllo delle tribù attraverso il pagamento di sussidi, l'accentuazione delle lotte interne ai vari clan e gruppi, e attraverso la cattura di ostaggi (temporanea) di una data tribù come assicurazione per il buon comportamento della stessa. La stessa natura segmentaria della società pashtun li aiutava: la responsabilità dell'atto di un singolo — secondo il *Pakhtunwali* — non ricade solo sul soggetto agente, bensì sull'intero gruppo al quale egli appartiene. Così, Sir Erbert Edwardes, Commissioner della "Peshawar Division", escludeva dall'accesso al mercato di Peshawar (con le conseguenti gravi ripercussioni economiche) ogni sezione tribale che avesse agito contro le regole imposte dall'amministrazione (72).

Negli ultimi vent'anni del XIX secolo e nelle prime decadi del XX, l'Impero britannico in India si sforzò di fare dell'area pakhtun un solido baluardo anti-russo, senza però ripetere gli errori di un'occupazione diretta di tutto il territorio. Si preferì infatti appoggiare il governo di Abdul Rahman con ininterrotti sussidi finanziari ed aiuti tecnologici in campo militare, così da creare un esercito "nazionale" (sic!) in grado di mantenere un certo ordine politico-sociale interno. Per quanto riguarda i territori pakhtun direttamente occupati, continuò invece la politica tradizionale: *allowances*, "divide et impera", spedizioni militari e trattati con i vari capi locali.

Questa politica comportò, però, la continua presenza di Europei in quei territori, e soprattutto la penetrazione della loro cultura e dello stile di vita, che causarono decisi cambiamenti nella cultura tradizionale e spinsero gli elementi più conservatori (o semplicemente meno pronti al confronto) e dogmatici ad un movimento di ripulsa anti-occidentale, scoppiato improvvisamente nel 1897 nell'area della "North-West Frontier Province".

Non si entrerà nel merito della vicenda, limitandosi a sottolineare come vi siano studiosi che considerano questa rivolta — la quale pose la regione fuori del controllo inglese per mesi, e vide numerose defezioni all'interno dei corpi locali (73) — di carattere millenaristico ovvero dovuta a ragioni secolari e contingenti. La presenza di entrambe le motivazioni appare comunque la più attendibile: alcune frizioni contingenti possono essere state il catalizzatore di un generico senso di malessere abbastanza diffuso, del resto, nell'Islam di fine secolo. La parola *jihad* ebbe anche una certa diffusione fra i guerrieri tribali, ma deve essere più inteso come "sforzo" del singolo combattente contro i non credenti che come proclamazione ufficiale di "guerra santa" (ne mancherebbero del resto i requisiti giuridici).

Con la nomina nel Gennaio 1899 di Lord Curzon a Viceré dell'India, la politica inglese verso i territori pakhtun si modificò decisamente, e la cosiddetta "Forward Policy" venne silenziosamente abbandonata. Curzon infatti impostò la sua azione su tre punti fondamentali:

- i - concentrazione delle forze inglesi, ritenute troppo disperse sul territorio;
- ii - riduzione delle interferenze nella vita quotidiana delle tribù al minimo possibile;
- iii - controllo e riduzione del crescente traffico d'armi in quell'area (74).

Il numero di spedizioni militari contro i Pakhtun, infatti, diminuì enormemente, pur non essendoci una diminuzione dell'influenza inglese, ma ogni tentativo per quanto riguarda il punto iii — fallì completamente, ed il traffico si fece di anno in anno più sostenuto. Del resto, la stessa conformazione geografica ha sempre favorito i traffici illegali ed il contrabbando, tutt'oggi molto diffusi in tutta la regione.

c) *Le tensioni del dopo partizione (il Pakhtunistan).*

Con la caduta dell'Impero inglese in India e la partizione di quel

territorio in due stati sovrani, i territori della “North-West Frontier Province” — vale a dire tutti i territori pakhtun direttamente controllati dall’amministrazione britannica — passarono sotto il controllo del nascente stato islamico del Pakistan. Le speciali caratteristiche amministrative e legali delle “Tribal Agencies” create durante l’occupazione inglese furono mantenute; il nuovo governo di Islamabad — preoccupato di creare attorno a sé un certo grado di consenso — non pretese l’applicazione di tutte le leggi nazionali anche in questa regione, ma accettò che fosse il *Pakhtunwali* (75) a dirimere le normali controversie infra ed inter-tribali.

La grande novità che però permise al governo federale di ottenere un maggior consenso rispetto al periodo britannico, fu la decisione di affidare la maggior parte delle cariche locali (provinciali) a membri dell’etnia pashtun. L’amministrazione della “North-West Frontier Province” non fu più vista come un qualcosa contrapposto alla struttura tribale di quella società, bensì divenne uno strumento per influenzarla ed incanalare le tensioni interne. Infatti, sia le faide e gli scontri fra tribù prevalentemente nomadi, sia i raid contro villaggi e gruppi stanziali da parte dei guerrieri tribali diminuirono velocemente fino quasi a scomparire (76).

Gran parte del merito va sicuramente al “padre della patria” pakistano *Qaid-e Azam* Ali Jinnah, il quale — nella sua opera di persuasione dei capi locali pakhtun — puntò soprattutto su due concetti: l’appartenenza alla comune fede islamica e l’idea di una larga autonomia (77). In effetti, l’adesione al medesimo credo era l’unica possibile ideologia che la nascente classe politica stretta attorno alla “Lega Musulmana” — il partito di Jinnah — potesse adottare contro il “Partito del Congresso” di Nehru (78); mancava, infatti, l’omogeneità etnica, presente solo nella parte orientale del Pakistan (fra i Bengalesi, cioè) e mancava addirittura la contiguità territoriale, con uno stato spaccato in due tronconi: ad Est la provincia del Bengala (l’attuale Bangladesh), ad Ovest i quattro diversi gruppi etnici delle quattro province, più la potente fazione dei *Muhajirs*, i rifugiati musulmani



emigrati dall'India dopo il 1947 (e che ebbero sempre un peso politico spropositato rispetto al loro numero) (79). Come già detto precedentemente non mancarono oppositori al progetto di Jinnah, come ad esempio il leader ortodosso e conservatore della *Jama'at-i Islami*, Mawdudi, o come 'Abd al-Ghaffar, un Pakhtun contrario alla creazione di uno stato unitario. Se Jinnah riuscì in quest'opera di persuasione delle popolazioni pakhtun, fu proprio grazie alla garanzia della loro futura autonomia, e all'impiego delle consolidate tradizioni militari di quell'etnia, fatto questo che la avvicinò al gruppo dominante dei Punjabi (80). Il 15 agosto 1947, così la "North-West Frontier Province" approvava con un plebiscito l'adesione allo stato pakistano (81) (molti gruppi tribali, sia detto per inciso, approvarono l'adesione durante le *jirga*, le loro tradizionali assemblee di tutti gli uomini liberi; un efficace esempio di democrazia diretta, simili alle riunioni nell'*agorà* caratteristiche delle *poleis* greche, o — per fare un paragone più moderno — simili alle riunioni deliberatorie che ancora oggi sussistono nei cantoni meno popolati della confederazione elvetica).

Con la prematura scomparsa del leader della "Lega Musulmana", e con i successivi confusi periodi della Assemblea Costituente, l'entusiasmo pashtun si raffreddò notevolmente, per trasformarsi in decisa opposizione quanto il dittatore Ayub Khan obbligò l'ala Ovest del Pakistan ad accettare la "One Unit Province". Non ci si vuole qui dilungare sulle complesse motivazioni e sulle controverse conseguenze di questa variazione costituzionale, che ridusse le quattro distinte province in una sola macro-unità amministrativa. Ci si limiterà ad evidenziare come ciò fu il tentativo — attuato nel 1958 e sponsorizzato eminentemente dai militari — di creare una artificiale unità nella parte occidentale del paese, in risposta alla unità storico-etnica dell'ala orientale bengalese, oramai in aperto contrasto (82).

Da parte Pashtun, però, ciò fu percepito come il tentativo della maggioranza punjabi di imporre coercitivamente il loro potere anche ai livelli locali dell'amministrazione. L'idea di un distacco dalla struttura statale pakistana — o perlomeno l'accentuazione



della propria peculiarità etnica — riprese così slancio in tutte le aree a forte presenza Pakhtun. *Era l'idea del "Pakhtunistan"*, uno stato a forte caratterizzazione etnica, che avrebbe dovuto includere tutto l'Afghanistan, la "North-West Frontier Province" e parte del Baluchistan settentrionale pakistano (ove i gruppi pakhtun sono numericamente maggioritari), sia direttamente, sia attraverso una qualche forma di federazione.

Ovviamente, Kabul sostenne sempre quest'idea, che avrebbe notevolmente allargato i confini del paese (tutt'oggi il Pakhtunistan o il Grande Afghanistan — incorporante i territori pakistani — non è stato rinnegato dal governo rivoluzionario comunista) o per lo meno esteso la sfera della propria influenza; fece appello alla supposta unità pashtun, quella "unità" che era stata realizzata prima che i Sikh nella prima metà dell'ottocento e gli Inglesi nella seconda dividessero il medesimo popolo. L'appartenenza ad una medesima fede religiosa dei pakistani, se era stata un valido collante contro l'India, non poteva funzionare contro i Pakhtun afgani, anch'essi musulmani sunniti nella stragrande maggioranza, e con in più le medesime tradizioni/superstizioni del periodo pre-islamico fuse nel nuovo credo dei Pakhtun pakistani (83).

In realtà, come è noto, è del tutto arbitrario parlare di unità di questo gruppo etnico, sempre frammentato in fazioni opposte, e con una struttura di potere sostanzialmente acefala e centrifuga rispetto al governo centrale. E soprattutto, al di là delle varie ideologie, non si può non constatare come l'ideale del Pakhtunistan rappresenti presso i capi tribali e le popolazioni della "North-West Frontier Province" *più un desiderio di autonomia ed indipendenza da Islamabad* e dall'amministrazione centrale pakistana, che una vera spinta verso l'unità di tutte le sezioni pakhtun sotto un unico governo. Ancora una volta non si deve sopravvalutare il dato (ideologico/deontologico) etnico rispetto alla realtà effettuale: la "fratellanza" e l'identità etnica è un qualcosa solo epidermicamente percepito nella vita quotidiana di una società così frammentata e segmentata, molto meno pregnante dell'istinto un poco anarcoide ed insofferente verso ogni

tipo di forte autorità centrale, di qualsivoglia etnia o religione.

Comunque sia, sotto il governo più o meno liberale di Zulfiqar 'Ali Bhutto (alla guida del Pakistan dal 1971 fino al colpo di stato di Zia ul-Haq del 1977) il problema fu rapidamente disinnescato, grazie al ripristino delle tradizionali province, alla maggiore autonomia concessa e soprattutto alla massiccia campagna di interventi tesi a migliorare le infrastrutture economiche dell'area. Progetti pakistani e statunitensi nel campo dell'agricoltura irrigua, della prevenzione sanitaria, dell'istruzione e così via, contribuirono non poco a riavvicinare le popolazioni pathane ad Islamabad, tanto che già prima dell'invasione sovietica dell'Afghanistan il "glamour" verso ol'idea del Pakhtunistan era ridotto virtualmente a zero in tutta l'area della "North-West Frontier Province" (84).

d) *L'invasione sovietica e la guerra civile in Afghanistan:*

L'invasione sovietica dell'Afghanistan, da un punto di vista meramente storico, potrebbe essere considerata l'ultimo tentativo, in ordine temporale, di influenzare le vicende interne ed i rapporti di potere in quest'area da parte di una potenza esterna. E per certi aspetti, in effetti, le modalità dell'azione sovietica appaiono simili alle interferenze che gli Inglesi operarono al fine di fare dell'Afghanistan un "buffer state" anti-zarista, controllando la corte di Kabul e limitandone la sovranità.

In entrambe vi fu la convinzione di poter portare una fazione politica ad esse favorevole al potere con un semplice appoggio esterno e soprattutto che essa potesse poi mantenersi alla guida dello stato; dimostratasi questa idea fallace, ambedue decisero a favore di un intervento militare che portò rapidamente — e senza troppi ostacoli — all'occupazione. I problemi — sia per gli Inglesi che per i Sovietici — si palesarono solo in seguito, con una diffusa ostilità che sfociò in guerriglia e che portò al ritiro delle forze di occupazione, dato che i vantaggi conseguibili non giustificavano i costi economici, in vite umane e le reazioni internazionali.

In realtà fra i due casi esistono notevoli differenze: mentre gli Inglesi tentarono di sostituire un potere già insediato con un altro ad essi più favorevole, i Sovietici intervennero — a livello ufficiale — a favore di un governo “legittimo”, ovvero insediato nella capitale, regolante amministrazione e giustizia, con ambasciatori riconosciuti a livello internazionale, e così via. La prospettiva sembra così diversa, anche se in realtà i Sovietici operarono un vero e proprio colpo di stato contro una fazione del Pdpa (Partito democratico popolare dell’Afghanistan), il movimento comunista che nel 1978 aveva rovesciato il regime di Mohammad Da’ud (85). Altre differenze con le guerre del XIX secolo, che rendono più difficile intravedere una soluzione futura per questo paese e costituiscono un grave ostacolo alla normalizzazione dell’area, sono:

i - mentre gli Inglesi si sganciarono rapidamente dal territorio afgano una volta compreso il deteriorarsi della situazione, l’URSS ha pervicacemente tentato di spezzare la forza dei gruppi di resistenza islamica in nove anni di guerra, con tutte le maggiori difficoltà di riconciliazione e ricostruzione che ciò comporta;

ii - l’aiuto statunitense (soldi, armi, consiglieri e istruttori pakistani) (86) alle varie formazioni di *mujahedin* ha costituito una variabile sconosciuta nel secolo scorso, contribuendo alla decisione sovietica di ritirarsi;

iii - mentre dopo le guerre anglo-afgane gli insorti furono in grado di scegliere capi politici a loro più graditi (o addirittura di rimettere sul trono l’*amir* scalzato dagli Inglesi), i *mujahedin* hanno sostanzialmente fallito il tentativo di abbattere il governo filo-comunista di Kabul, ed anzi hanno dimostrato di non saper esprimere una politica comune. Il loro governo in esilio — la *jirga* di Peshawar — infatti è sempre stata lacerata da divisioni e rivalità interne, ed è sostanzialmente inoperante e non rappresentativa;

iv - l’ultima guerra civile ha provocato un esodo biblico di civili che, a milioni, si sono riversati sulle aree confinanti del Pakistan e (in misura minore) dell’Iran. Il loro insediamento in questi stati



(soprattutto in Pakistan) ha via via perso i caratteri della temporaneità, ponendo quindi enormi problemi socio-economico-politici in tutta l'area, e soprattutto provocando un'alterazione dei rapporti di forza fra le varie etnie, con conseguenze di instabilità e rivalità ancora tutte da verificare.

È ora interessante analizzare brevemente le vicende ed i conflitti interni al Pdpa, i quali ricalcano la frammentazione e la sostanziale tendenza acefala tipica dell'area ed analizzata in precedenza. Il Pdpa, fondato nel 1965, già due anni dopo era diviso in due fazioni: una chiamata *Khalq* (masse), l'altra *Parcham* (bandiera). Le differenze che sempre hanno opposto i due gruppi *non erano tanto ideologiche quanto culturali* (in senso sociologico) *ed etniche*; la fazione *Khalq* è composta essenzialmente da Pashtun, legata non solo alle città ma anche alla realtà provinciale, proveniente per lo più da strati sociali bassi e con un grado di educazione minore rispetto agli aderenti alla fazione *Parcham*, composta in generale da non-Pashtun (Tajiki soprattutto) e legata all'ambiente urbano-borghese (87).

Riunitesi nuovamente nel 1977 (più per le sollecitazioni sovietiche che per un effettivo superamento delle divisioni) effettuano il 27 aprile 1978 il colpo di stato anti-Da'ud. Nur Mohammad Taraki, Hafizullah Amin (*Khalq*) e Babrak Karmal (*Parcham*) sono gli uomini di spicco del nuovo governo. L'unità delle due fazioni dura però pochi mesi, cedendo a tutta una serie di lotte sia di potere sia a sfondo etnico (fra le due fazioni); così:

i - il 6 luglio 1978, la fazione *Khalq* elimina dal potere il *Parcham*, destituendo dal governo i suoi leader e spedendo Karmal a Praga come ambasciatore; una vasta epurazione porta all'arresto di circa 2.000 aderenti *Parcham* (88);

ii - eliminata la fazione avversa, i due principali leader del *Khalq*, Nur Mohammad Taraki, presidente della repubblica e primo ministro, e Hafizullah Amin, vice-primo ministro e responsabile per gli esteri, entrano sempre più in competizione per il potere. Nel marzo 1979 Taraki deve cedere ad Amin la carica di primo ministro; il conflitto è oramai insanabile: dopo



vari intrighi da ambo le parti, il 16 settembre Amin — con un colpo di stato — prende il potere, mentre Taraki rimane ucciso nel corso degli scontri;

iii - mentre si intensifica la resistenza islamica (spesso organizzata dai grandi proprietari terrieri contrari ai progetti di riforma agraria del nuovo governo), i Sovietici si orientano verso un intervento diretto in Afghanistan, sia per i segnali di disgregazione del regime, sia per riportare al potere la fazione *Parcham*, a loro più legata. È interessante notare come il gruppo comunista a maggioranza pakhtun (il *Khalq*) sia quello meno influenzabile e controllabile — in linea con la storia e con i valori del *Pakhtunwali* — mentre il gruppo a prevalenza tajika — abituato ad avere più un ruolo economico e sociale che politico — dimostra una maggiore flessibilità verso i condizionamenti attuati dall'URSS.

Il 25 e 26 dicembre 1979, migliaia di soldati Sovietici penetrano così in Afghanistan e rovesciano Amin (89) e riportano Babrak Karmal ai vertici dello stato.

iv - nonostante il colpo di stato, la fazione *Khalq* rimane maggioritaria, soprattutto all'interno delle Forze Armate afgane, così che il Pdpa è indebolito da continue epurazioni e sostituzioni, col duplice svantaggio di non poter spingere a fondo la lotta anti-*mujahedin* e di favorire la disgregazione dell'esercito, ostile al *Parcham*, le cui forze si riducono continuamente (da 80.000-100.000 uomini nel 1979 a 30.000 nel 1984) a causa delle continue diserzioni (90).

v - dopo anni di guerra civile, nel 1986, Mohammad Najibullah, già capo del *Khad*, la polizia segreta afgana, viene nominato segretario generale del Pdpa, al posto di Karmal. Per questi è l'inizio del declino politico: verrà estromesso da qualsiasi carica, mentre Najibullah diviene nuovo leader del paese. È questo il tentativo — in parte riuscito possiamo dire — di avviare una politica di riconciliazione nazionale, eliminando un politico troppo compromesso da anni di guerra civile e "troppo comunista", con un esponente più flessibile e disponibile al dialogo,

oltre che ufficialmente musulmano (Najibullah si reca ogni venerdì nella moschea grande di Kabul e si atteggia a buon credente). L'ultima grande scossa interna alla struttura di potere comunista è venuta nella primavera del 1990, con il tentativo — abortito — di colpo di stato da parte del ministro della Difesa, esponente della linea dura contro i *mujahedin* e contrario alle aperture ai non comunisti fatte da Najib, nel tentativo di porre definitivamente fine alla guerriglia.

Con il ritiro sovietico del 1988, la firma dell'intesa fra Afghanistan e Pakistan siglata a Ginevra il 14 aprile dello stesso anno, e le garanzie formali offerte dalle due super-potenze, il conflitto entrò in una nuova fase. L'opinione comune in campo occidentale prevedeva un rapido crollo del regime comunista sotto i colpi delle varie formazioni di guerriglieri (91); come già detto precedentemente, al contrario, non solo il regime di Najibullah ha mostrato di godere di una discreta tenuta, ma le formazioni di *mujahedin* hanno chiaramente evidenziato notevoli limiti militari e politici, sembrando attualmente incapaci sia di conquistare il potere sul campo, sia di poter esprimere una politica unitaria, traducibile in un governo funzionante. Le recenti decisioni ufficiose (92) dell'amministrazione statunitense riguardo ai fondi pro-*mujahedin* sembrano ridurre ulteriormente le possibilità di un rovesciamento del governo attuale, se non per cause interne, come la ripresa della lotta fra le fazioni del Pdpa ovvero fra i diversi leader della medesima fazione.

## 2 - Considerazioni finali

La situazione finale appare in fase di stallo: praticamente conclusa la guerra fra comunisti e *mujahedin*, se non per qualche sporadico scontro, diminuiti l'interesse e gli aiuti delle due super-potenze, con scarsi risultati anche l'operazione di riappacificazione lanciata dal regime di Najibullah che non ha portato all'accordo con i gruppi della guerriglia, nullo o quasi il "contro-esodo" che avrebbe dovuto riportare in patria almeno una parte dei milioni di afgani insediati in Pakistan ed in Iran, le iniziative sembrano essersi assopite.

Certamente, la situazione si sta lentamente evolvendo: l'opposizione totale degli Stati Uniti contro Najibullah — ed i suoi collaboratori — sembra essersi attenuata; contatti ufficiosi sembra siano in corso fra le varie parti, anche a causa della caduta di credibilità della *Jirga* generale insediata a Peshawar, con i capi di tutte le principali fazioni di guerriglieri sunnite (93), la quale avrebbe dovuto rappresentare una sorta di governo in esilio.

Effettivamente — visto il modificato scenario internazionale e la crisi globale del comunismo — ci si chiede perchè ad un governo centralizzato nominalmente comunista, ma che ha ormai perso ogni rigidità ideologica, e con tutti i suoi esponenti che si dichiarano musulmani (moderati) debba preferirsi un coacervo di capi tribali e di fondamentalisti islamici perennemente in lotta tra loro. In caso di presa del potere da parte di questi ultimi sarebbe praticamente certa una ripresa della guerra civile fra i diversi gruppi etnici e fra religiosi moderati ed estremisti. Ciò di cui ha bisogno l'Afghanistan è di un governo che — una volta pacificato completamente il paese — sappia portare innanzi le necessarie opere di ricostruzione di un paese distrutto: strade, case, il ripristino delle opere idrauliche e l'aumento delle terre irrigue, condizioni indispensabili per il ritorno dei profughi. È ciò di cui ha bisogno anche l'Occidente, e più precisamente:

i - profughi: in Pakistan costituiscono un serio problema; l'instabilità politica di quel paese e le naturali forze centrifughe presenti possono essere catalizzate — nelle province occidentali — dalla presenza di milioni di afgani. Con la riduzione degli aiuti americani ai *mujahedin*, inoltre, si creeranno molti "guerriglieri disoccupati", manovalanza poco costosa per i grandi trafficanti di droga. Già quest'anno la sicurezza delle zone di frontiera con l'Iran e l'Afghanistan si è molto deteriorata. Tutto ciò, in aggiunta alle altre tensioni pakistane (Sind fuori controllo e la caduta della Bhutto), possono portare ad una ripresa in grande stile della conflittualità interna.

ii - una presa di potere da parte di fondamentalisti islamici in Afghanistan sarebbe un grave danno per tutto l'Occidente: posto

fra l'Asia Centrale sovietica e la Repubblica Islamica iraniana, il paese potrebbe contribuire al deterioramento della situazione, proprio mentre in Iran i dirigenti moderati sono impegnati in una difficile riconversione del paese, così da renderlo meno isolato a livello internazionale, e proprio mentre in URSS l'ordine pubblico nelle repubbliche centroasiatiche peggiora.

iii - la gravissima crisi economica e sociale dell'Unione Sovietica, come pure il nuovo corso delle sue relazioni con gli Stati Uniti, sono tutti elementi che possono favorire lo sviluppo democratico del regime di Kabul; esso infatti è bisognoso del sostegno economico e militare dell'URSS, inoltre dipenderà dall'Occidente per i massicci investimenti economici e tecnologici necessari per la ricostruzione. Tutto ciò lo rende particolarmente dipendente dall'esterno, e quindi ricattabile (o — se si preferisce — condizionabile). Prestiti concessi da organismi internazionali dietro richiesta di precise garanzie per lo sviluppo di una vita politica democratica potranno essere una misura di pressione e nello stesso tempo di consolidamento di una struttura statale che deve essere mantenuta integra; la peggiore soluzione per i paesi occidentali sarebbe la sua "libanizzazione".



## CAPITOLO 2

### AREA IN ANALISI: BALUCHISTAN

#### A) DETERMINAZIONE GEO-POLITICA

##### 1 - *Posizione geografica.*

- i - longitudine 58° - 70° Est
- ii - latitudine 25° - 32°

##### 2 - *Stati interessati.*

- i - Pakistan
- ii - Afghanistan
- iii - Iran

##### 3 - *Regioni province (o comunque suddivisioni territoriali) principalmente interessate.*

a - *Pakistan*: provincia del Baluchistan. Costituisce circa il 42% di tutto il territorio pakistano, anche se la popolazione balucia rappresenta solo il 4% della popolazione totale del paese. Suddiviso in quattro *division*:

- i - *Quetta*, dal nome della capitale provinciale. Posta a Nord/Nord-Ovest nella provincia del Baluchistan, a ridosso della frontiera con l'Afghanistan, rappresenta la zona maggiormente popolata della provincia. Confina a Nord con la frontiera

provinciale della North-West Frontier Province, ad Ovest con l'Afghanistan, ad Est con il Punjab ed a Sud con le *division* di Sibi e Kalat.

Il gruppo etnico dominante a livello numerico è costituito dai Pashtun. Soprattutto a seguito della guerra civile in Afghanistan il flusso migratorio di milioni di afgani ha raggiunto non solo la "North-West Frontier Province", ma anche tutta la fascia del Baluchistan a ridosso della frontiera, e soprattutto l'area attorno alla città di Quetta (94);

ii - *Sibi*, posta a Nord-Est nella provincia del Baluchistan, a ridosso della frontiera interna con la provincia del Punjab. Confina a Nord con la *division* di Quetta, a Ovest con quella di Kalat, ad Est con il Punjab e a Sud con il Sind;

iii - *Kalat*: rappresenta la fascia centro-meridionale della provincia, confinante ad Ovest con l'Iran, ad Est con la frontiera provinciale del Sind, a Nord con le *division* di Sibi e Quetta, a Sud con quella del Makran e con l'Oceano Indiano.

iv - *Makran*: rappresenta la zona economicamente più arretrata e meno popolata di tutto il Baluchistan (95). Confinante a Nord ed a Est con la *division* di Kalat, a Ovest con l'Iran ed a Sud con l'Oceano Indiano.

b - *Iran*: per motivi eminentemente politici, il Baluchistan iraniano non rappresenta una provincia ben definita amministrativamente, dato che i Pahlavi — nei vari decenni del loro dominio — hanno cercato di spezzare le resistenze locali all'integrazione nello stato iraniano, eliminando tutto ciò che potesse rafforzare l'idea di un Baluchistan come area omogenea e peculiare (96).

A livello amministrativo il Baluchistan è parte della grande provincia del Sistan-Baluchistan, vasta circa 182.000 km<sup>2</sup>, e scarsamente popolata. Confina ad Est con il Baluchistan pakistano (*division* del Makran e Kalat) e con l'Afghanistan meridionale, a Sud con l'Oceano Indiano, ad Ovest ed a Nord con le altre divisioni amministrative iraniane.

Dal punto di vista geografico, il Baluchistan iraniano è però divisibile in cinque aree distinte:

- i - l'area agricola centrale del Jaz Murian;
- ii - la parte desertica settentrionale del Sarhad;
- iii - la zona ad Est del Sarawan, a ridosso della frontiera pakistana;
- iv - la fascia collinosa lungo la Makran Range;
- v - la fascia pianeggiante costiera a Sud, bagnata dal Mar Arabico.

c - *Afghanistan*: l'Afghanistan possiede la parte più piccola e meno rilevante di tutta l'area del Baluchistan. Si tratta di una stretta fascia desertica e quasi disabitata, senza una precisa od autonoma definizione amministrativa, inglobata — a grandi linee — nelle seguenti province meridionali dell'Afghanistan:

- i - Nimroz;
- ii - Hilmand;
- iii - Qandahar;
- iv - Farah.

#### 4 - *I confini politici nei principali periodi storici.*

Il Baluchistan non ha mai costituito nei vari periodi storici una sintesi politica statale od imperiale a se stante. Al contrario è sempre stato inglobato in qualche altra costruzione imperiale o — piuttosto — ha goduto di una indipendenza *de facto*, con molteplici centri di potere, ognuno in competizione con gli altri.

Del resto anche la popolazione di quest'area, pur essendo genericamente chiamata balucia, è lungi dal costituire un corpus omogeneo (97); così, frammentata in gruppi etnici e centri di potere diversi, la regione identificabile come Baluchistan è stata oggetto di numerose invasioni e di aspri scontri per il suo controllo da parte di opposte forze. Non sono pertanto individuabili confini precisi dal punto di vista storico-politico, doven-

dosi limitare a quelli geo-fisici:

i - ad Est, il Baluchistan arriva fino alla fertile piana dell'Indo (esclusa);

ii - ad Ovest il Kerman iraniano;

iii - a Nord il Massiccio centrale afgano, e più ancora il sistema idrografico del fiume Hilmand;

iv - a Sud l'Oceano Indiano.

In realtà, si discute anche su questi "confini", dato che, secondo alcune correnti autonomistiche o indipendentistiche più radicali, storicamente anche la zona orientale del Kerman iraniano, comprese le città di Kerman e di Bandar Abbas, farebbe parte di un preteso "Grande Baluchistan", o perlomeno sarebbe soggetta all'influenza delle tradizioni e della cultura baluce — intesa quest'ultima in senso sociologico.

#### *5 - Caratteristiche geomorfologiche rilevanti.*

Secondo una corrente definizione, il Baluchistan viene paragonato al suolo lunare, anche se — per gli esperti del US Geological Survey che operarono durante gli anni '70 nel Baluchistan iraniano — questa regione è ciò che, sulla terra, più si avvicina a Marte (98).

In effetti può stupire — a prima vista — tutto questo interesse e tutti questi sforzi da parte di vari poteri regionali ed internazionali verso una terra definita desetica/sub-desertica, desolata, con poche aree dove viene praticata un'agricoltura irrigua (semi) — intensiva, come nella piana di Las Bela (Pakistan) o del Jaz Murian (al centro del Baluchistan iraniano) e con poche fertili oasi disperse su tutto l'immenso territorio (99) (fra i 500.000 ed i 600.000 Km<sup>2</sup>, quasi due volte l'Italia).

Soprattutto risultano difficoltosi — e dispendiosi — i collegamenti fra i vari centri urbani della regione: distanti decine e decine di chilometri gli uni dagli altri, sono generalmente collegati da piste non asfaltate (100), che corrono lungo le piane fluviali semi-desertiche, su terreni fortemente incisi ed erosi, in



fase di sgretolamento; oppure attraversano le varie catene montuose che solcano la regione, particolarmente aspre dove i passi sono pochi ed obbligati.

Ovviamente, non solo l'antropizzazione di un siffatto territorio pone enormi problemi di natura fisica, tecnica ed economica, ma anche il controllo politico-amministrativo e militare da parte di poteri centralizzati presenta notevoli difficoltà. In particolare, un siffatto controllo diviene praticamente irrealizzabile quando il potere sia esercitato attraverso mezzi coercitivi, quali la nomina di funzionari dal centro e la presenza di un esercito con funzioni di controllo/polizia interne, più che di difesa da minacce esterne, *come è il caso delle province baluce pakistane ed iraniane*.

Più avanti verranno analizzate proprio queste difficoltà, da parte dei vari centri di potere, nei vari periodi storici, proprio per far emergere i problemi che ancora permangono, e le pesanti conseguenze che questa situazione produce dal punto di vista economico e politico sugli attuali stati interessati, i quali non sono, come vedremo, conseguenze limitate alla politica interna delle singole nazioni, ma investono tutto l'equilibrio strategico della regione, e coinvolgono le politiche di varie potenze.

Si diceva dell'interesse per il controllo del Baluchistan; essenzialmente lo si può ricondurre a due cause principali:

i - *la posizione strategica* della regione, posta quasi come porta di ingresso, ad Est per la valle dell'Indo e poi per il subcontinente indiano, ad Ovest per l'altopiano iranico, soprattutto per le regioni del Kerman e della fascia costiera del Golfo. Da porti sulla costa quali Pasni o Gwadar (in Pakistan) o da Chah Bahar (in Iran) è possibile controllare da vicino lo stretto del Golfo, permettendo rapide azioni.

Il governo federale pakistano infatti ha militarizzato i due grandi *plateau* rocciosi della costa makranita (101), quelli di Ormara (posto fra il 64° ed il 65° Est di longitudine) e di Gwadar (situato fra il 62° ed il 63° Est di longitudine, vicino alla frontiera con l'Iran), con basi radar militari della marina. In Iran, il porto di Chah Bahar (fra il 60° ed il 61° Est di longitudine) posto proprio di fronte a Mascat, capitale dell'Oman, all'imbocco del Golfo

omonimo, rappresenta una delle principali basi per la marina militare persiana.

ii - *la ricchezza del suo sottosuolo*: tanto il Baluchistan appare una terra povera e desolata in superficie, quanto surveys e soundings hanno assicurato la presenza di minerali, interessanti sia dal punto di vista della convenienza economica, sia da quello dell'utilità strategica. Soprattutto la parte pakistana del Baluchistan sembra essere notevolmente ricca di solfuro (nella fascia orizzontale corrente tra il confine con l'Afghanistan e la "division" facente capo alla città di Kalat); barite; fluorite (nel distretto di Kalat); cromo (nella regione montuosa a Nord di Quetta e a Muslimbagh); manganese; rame (in Iran i depositi più considerevoli sono nel Kerman e Sistan-Baluchistan (102)); depositi d'oro in varie aree, ed ammontanti secondo alcune stime (del 1980) a circa 5 miliardi di dollari; pietre preziose e semi-preziose (soprattutto lapislazzuli e turchesi); petrolio, rilevato soprattutto al largo delle coste makranite, dove alcune perforazioni ne hanno confermato la presenza e a Ras Koh nel distretto del Chagai; carbone, soprattutto nella parte Nord del Baluchistan pakistano; e gas, con enormi giacimenti a Sui e Pirkoh, vicino a Quetta, e a Jhandran.

Il gas balucio è forse la meglio sfruttata delle risorse del sottosuolo (103), e da anni rifornisce le province del Sind e del Punjab (dai giacimenti di Sui e Pirkoh esce circa l'80% del gas pakistano), mentre solo dal 1986 la capitale provinciale del Baluchistan pakistano, Quetta, è stata collegata ai condotti di gas. Solo da pochi anni, cioè, una parte del Baluchistan può beneficiare di una ricchezza del suo sottosuolo, finora utilizzata dalle province politicamente dominanti. Inutile sottolineare ora quale fonte di dissidi e di rancore sia stata questa vicenda, percepita dalla popolazione locale come l'ennesima prova della volontà "colonialista" dei Punjabi.

Secondo alcuni esperti, nel Baluchistan sia pakistano che iraniano, vi sarebbe anche la presenza di uranio. Voci mai confermate dal governo persiano hanno sostenuto che la missione italiana "Italconsult" per la survey geologica in Iran nel

1961-1962 avrebbe scoperto un cospicuo deposito di uranio a Nord di Chah Bahar, e nel diapiro a Ovest di Zahedan alle spalle del porto nuovo di Bandar Abbas (104), ci cui non sembra essere mai stato avviato lo sfruttamento (105).

## B) DETERMINAZIONE ANTROPOLOGICA

### 1 - *Principali gruppi o sotto-gruppi etnici presenti dell'area balucia.*

All'interno di una regione vasta quanto il Baluchistan — sia pakistano sia iraniano che afgano — esistono evidentemente molteplici gruppi etnici. Non è però facile delineare con precisione le varie etnie od i vari gruppi etnici, e ciò sostanzialmente per tre differenti — ma sinergiche — motivazioni:

*i - incertezza sull'origine delle varie popolazioni e presenza di miti, leggende o teorie non dimostrate sui movimenti migratori, sui lignaggi di discendenza e sui comuni antenati ancestrali, che non facilitano il lavoro dello studioso.*

Così, ad esempio, secondo il tradizionale racconto della *Daptar Sha'ar* (Cronaca delle Genealogie) sulla loro origine, i Baluci discenderebbero da un gruppo originario di Aleppo, in Siria, e da lì migrato poi verso oriente, poco prima della nascita di Cristo, in cerca di terre più ricche d'acqua e di pascoli più rigogliosi (106). Racconto assai inverosimile, come quello che ricollega tutte le tribù pashtun alla casa di Abramo, ed all'etnia ebraica. Sono chiaramente racconti mitici, con genealogie inventate, tendenti a glorificare ora tutto un gruppo etnico, ora un preciso lignaggio. Il sorprendente (apparentemente) richiamo alle tribù ebraiche, comune a certe tradizioni pakhtun come a quelle baluce, va probabilmente visto come un meccanismo di diversificazione/identificazione del gruppo, verso realtà esterne tendenti ad inglobarlo — sia politicamente sia culturalmente (107).

In realtà, vuoi per motivi di prestigio o di "immagine" vuoi per la loro corta memoria storica (108), gruppi non correlati fra loro da

alcun legame genealogico e di parentale, vengono considerati come appartenenti ad una medesima tribù — o ad una medesima sezione di tribù — per il fatto di intrattenere reciproche relazioni socio-economiche. Il concetto di gruppo etnico, così, deve necessariamente essere sfumato e relativizzato.

ii - *marginalità, per alcuni gruppi etnici, delle strutture tribali e dei relativi codici di comportamento, con conseguente riduzione dei legami tribali e delle unioni endogamiche.* La prevalenza di un sistema sociale prevalentemente “feudale” — come potremmo definirlo — piuttosto che tribale, favorisce il mischiarsi dei gruppi etnici.

Ciò è valido solo per alcuni gruppi etnici, ad esempio per la maggior parte dei Baluci, i quali — durante le loro migrazioni dalla zona del Caspio (109) — hanno assorbito tutta una serie di disparati gruppi, così da non potersi più definire un gruppo omogeneo. Altri, quali alcune tribù pakhtun, stretti nel loro *Pakhtunwali* (codice di comportamento pashtun), fortemente legato, almeno a livello teorico, ai concetti di endogamia matrimoniale, di *nang* (onore del singolo e del gruppo familiare) e di egualitarismo tribale sono forse riusciti a meglio conservare alcuni tratti culturali/identificativi.

iii - *questione metodologica:* sussistono, fra la pubblicistica attuale (110), dubbi reali sulla validità, *anche relativa e parziale*, della creazione di mappe o tavole etnografiche, indicanti le aree di presenza delle varie etnie e le frontiere geografiche fra di esse.

Se l’“etnia”, come la “tribù” è una categoria culturale, basata non su fattori oggettivi o biologici, bensì culturali — in senso lato — soggettivi ed ideologici, allora tavole indicanti confini fisici naturali non possono essere considerate come scientifiche, dato che utilizzano criteri territoriali e geografici per delimitare realtà concettuali e culturali (111).

In altre parole, l’identità etnica sarebbe “(...) in relations between competitors, between local communities and the state, between classes, and between representatives of different states, including anthropologists and their informants. (...)” (112).



Comunque sia, pur con le dovute relativizzazioni è possibile indicare come principali gruppi etnici viventi nella regione balucia:

a) *Baluci* (113): come già accennato precedentemente, le popolazioni classificate come baluce non costituiscono un tutto omogeneo; di origine indo-europea, emigrarono dalla regione meridionale attorno al Mar Caspio verso Est, stabilendosi nell'attuale Baluchistan secoli fa. Le numerose, invasioni e migrazioni, che hanno interessato quest'area nei vari periodi storici, hanno ovviamente lasciato pesanti tracce culturali, linguistiche ed etniche.

Così, soprattutto nelle zone meridionali del Baluchistan (il Makran pakistano) l'etnia si è molto mischiata con l'elemento arabo, discendente dalle armate che — nel corso del VII e VIII secolo — conquistarono la fertile vallata del Kech, le zone costiere e si spinsero fino al Sind, lungamente disputato con gli Indiani. In queste zone i Sassanidi offrirono una lunga e tenace resistenza alla conquista araba, dopo la loro sorprendente disfatta nel Crescente Fertile. Sulla costa, inoltre, l'elemento negroide — i discendenti degli schiavi dell'Africa Orientale importati dai fiorenti mercati di questo tipo (come quello di Zanzibar, ad esempio) — sembra essere stato assimilato, *anche ideologicamente*, nel gruppo etnico principale (114).

Nella zona di Kalat, dopo la conquista da parte dei Brahui del potere, vi è stata una fusione sempre maggiore fra i due gruppi, con legami parentali dati da matrimoni misti. Comunque sia, a livello generale sono individuabili i seguenti gruppi tribali di una certa rilevanza storico/quantitativa:

i - *Marri*, situati a Sud-Est di Quetta. La loro area è compresa fra il 68° ed il 70° meridiano Est e fra il 29° ed il 30° parallelo Nord, e costituisce un distretto della "Sibi Division". Organizzati con una forte struttura tribale, hanno sempre costituito un'ottima forza militare, e sono stati fra i più tenaci avversari dell'esercito pakistano durante l'insurrezione balucia degli anni 1973-1977;

ii - *Bugti*, abitanti nella zona a Sud dei Marri, a cavallo del 29° parallelo Nord; organizzati amministrativamente in distretto della "division" di Sibi, all'indomani della partizione indiana;

iii - *Buleidi*, concentrati nella valle di Buleida, inserita nel distretto di Turbat (Makran), sono tradizionalmente considerati Baluci, ma la loro origine sembra essere diversa (115). Secondo alcune tradizioni essi sarebbero giunti durante il XV secolo dalla valle del fiume Helmand, secondo altre dalla regione di Mascat (l'attuale capitale del Sultanato dell'Oman). Questo gruppo tribale avrebbe lentamente conquistato la supremazia sopra l'area del Makran, per instaurarvi il proprio dominio nel corso del XVII secolo. Questa loro supremazia durò poi fino al 1740 (circa), anno in cui essi furono estromessi dal potere dai Gichki;

iv - *Rind*: la loro zona è a cavallo della attuale frontiera irano-pakistana, intorno al punto di intersecazione del 62° meridiano con il 26° parallelo. Anch'essi sono un ottimo elemento militare, come hanno dimostrato in più di una circostanza, e soprattutto durante il periodo Gichki (116).

v - altri sotto-gruppi etnici o tribali sono presenti nell'area Baluchistan, come i Mengal, i Magassi, i Tagrani, e così via, spesso mischiati fra loro o disgregati nelle loro relazioni interne.

I Baluci sono per la maggior parte musulmani sunniti. Nella regione sono inoltre presenti altre comunità religiose che hanno avuto — e hanno tuttora — notevole peso nella vita di quest'area sul piano politico, sociale ed economico. Fra questi: gli zoroastriani (117), gli ismailiti (118) e gli zikri (119). Sostanzialmente gli zikri rinnegano Maometto come Profeta dell'Islam pur professando una fede fortemente monoteistica (Allah), metafisica, robustamente etico-morale. Il loro tempio si trova vicino alla città di Turbat (nella *division* del Makran), presso una collina chiamata Koh-e Murad. Letteralmente "Koh-e Murand" significa "il monte di Murad", dal nome di uno dei più grandi diffusori della fede zikri nel Makran, e su quel monte seppellito; vissuto nel secolo XVIII e successore come capo della comunità — di Mohammed, il fondatore della setta, Murad Gichki si dedicò

instancabilmente alla diffusione della nuova dottrina, riuscendo a fare della zikri la religione più popolare di tutta l'area. I Gichki — in realtà — la utilizzarono come strumento di espansione territoriale e di sostegno militare al proprio potere politico e amministrativo (120).

b) *Pakhtun o Pathani*: per questo gruppo etnico vale quanto già detto nella microanalisi di settore dell'area pakhtun (121).

Nel Baluchistan afgano e pakistano essi rappresentano di gran lunga il maggior gruppo etnico, avendo sopravanzato perfino i Baluci. L'arrivo di un gran numero di rifugiati dall'Afghanistan, la permanenza dei quali sembra assumere le caratteristiche di una permanenza stabile e duratura, ha notevolmente peggiorato i rapporti fra le due principali etnie, anche per la diffusione in tutta la regione della popolazione pashtun (o più genericamente afgana), prima concentrata solo nella zona di Quetta.

c) *Brahui*: anche per questo gruppo etnico vi è incertezza riguardo alle origini: secondo le loro tradizioni, essi discenderebbero da popolazioni abitanti ad Aleppo (come i Baluci), migrate poi verso Est (122). Sembra al contrario più probabile un'appartenenza dei Brahui al gruppo di popolazioni indo-europee (123). Organizzati su base semi-militare, essi riuscirono nel XVIII-XIX secolo ad estendere la propria autorità, rafforzando il khanato di Kalat; espandendo poi la loro influenza anche a Sud, i Brahui si scontrarono con la famiglia Gichki, contro la quale organizzarono svariate spedizioni; fallirono tuttavia l'obiettivo di dar vita ad uno stato centralizzato (124).

Dal punto di vista etnico non possono certo essere considerati un gruppo omogeneo, essendo fortemente interrelati con le varie sotto-sezioni dei Baluci, anche in seguito a tutta una serie di politiche di alleanze tramite matrimoni fra gruppi differenti.

## 2 - *Analisi delle strutture sociali in Baluchistan.*

Non è certo un compito agevole quello di delineare — seppur brevemente e per sommi capi — le caratteristiche delle strutture sociali baluce, vuoi per la vastità del territorio così scarsamente

popolato, che favorisce particolarismi e localismi, vuoi per i diversi gruppi etnici presenti, vuoi ancora per i diversi sistemi statuali centrali che si sono posti (e si pongono) in atteggiamenti differenti verso i gruppi periferici. Indicativamente, si possono comunque rilevare alcune strutture caratteristiche:

a) Il “*modello tribale*”, tipico del Baluchistan settentrionale, comprende alcune tribù pakhtun come pure le tribù dei Marri, degli Yarahmadzai e dei Bugti (125) — per citare alcuni gruppi principali — tendenzialmente legati al nomadismo pastorale, dove predomina l'ideologia tribale già esaminata precedentemente (126), con i valori della discendenza patrilineare, dell'egalitarismo, dell'endogamia del coraggio dell'uomo libero/guerriero, della riottosità alla sottomissione verso un qualsivoglia potere centrale esterno alla struttura segmentata del gruppo (ciò è meno vero per il gruppo dei Bugti, meglio disposti verso l'autorità centrale, che ha operato numerosi interventi per lo sviluppo del loro territorio e delle loro condizioni economiche).

Come le popolazioni tribali pakhtun, anche in questo caso non devono essere sopravvalutati questi valori ideologici, e principalmente i legami etnici fra Baluci, un gruppo veramente indistinto e non ricollegabile ad un'unica origine. Sono più forti, al contrario, i legami fra gruppi tribali nel Baluchistan pakistano quali — ad esempio — i Marri; a ciò hanno contribuito indubbiamente le lotte armate per l'autonomia/indipendenza del Baluchistan da Islamabad negli anni '70: la necessità di darsi una organica struttura militare ha favorito il compattarsi dei vari lignaggi e dei vari livelli segmentati, cosa favorita — del resto — dal già forte grado di autorità dei *sardar* marri, definiti “the central and unifying leader” e detenenti “an exalted position of authority” (127). La relativa posizione di forza dei capi tribali marri, può forse essere vista come derivante dal loro ruolo di *warrior chiefs* di tribù organizzate quasi militarmente seppure senza prevedere livelli di coordinamento fra le varie sezioni tribali. Al contrario, fra i già citati Yarahmadzai, abitanti le alte terre del Sarhad (in Iran), i *sardar* non sembrano avere — né avere mai avuto in passato — quella forza ed autorità,



riducendosi il loro potere più che altro a compiti di bassa amministrazione della vita del gruppo.

b) Il “*modello feudale*”: al contrario di quanto detto per il settentrione di quest'area, nella fascia meridionale balucia i legami e le caratteristiche tribali sono meno evidenti, in qualche caso praticamente collassate a favore di un modello gerarchico e oligarchico nella struttura delle relazioni sociali.

Una prima fondamentale motivazione di questa variante è costituita dalla stanzialità delle popolazioni, sedentarizzate ormai da millenni. Soprattutto nelle aree fertili, quali la striscia makranita della valle del Kech (dal fiume omonimo), od in Iran, la zona agricola dello Jaz Murian, la possibilità di praticare una agricoltura idraulica, basata cioè su sistemi tecnologici di irrigazione e non sul semplice regime pluviometrico, ha fatto sì che attorno alle oasi ed ai campi sorgessero villaggi, con la formazione dei tipici ceti rurali di proprietari (latifondisti e piccoli medi proprietari), *dukkan* (una sorta di capo/controllore di un gruppo di operai), braccianti e schiavi (in passato) (128).

L'impiego di questi sistemi artificiali di irrigazione, generalmente dei lunghi canali sotterranei (detti *Kariz*) o superficiali con un apparato di molteplici canaletti minori di superficie (per l'irrigazione dei singoli appezzamenti), richiede un certo grado di “stabilità politica e militare”, tendenzialmente antitetica alle dinamiche di conflittualità endemica e di razzia proprie delle culture nomadi (129).

La società di queste nicchie ecologiche è caratterizzata da taluni aspetti fondamentali, quali:

i - la debolezza dei gruppi di discendenza (i lignaggi delle varie tribù) che giocano al contrario un ruolo rilevante nelle dinamiche socio-politiche sia infra che inter-tribali delle popolazioni del Nord Baluchistan. Assumono qui importanza, piuttosto, le famiglie intese in senso più generico, con minore attenzione ai singoli gruppi di discendenza sia nelle relazioni economiche, sia per quanto attiene alle unioni matrimoniali, con una tendenza attenuata ai legami edogamici.

Vi è, inoltre, una maggiore importanza della bilateralità della discendenza, con una maggiore importanza cioè accordata alla linea di discendenza materna;

ii - la proprietà delle varie quote d'acqua (dette in balucio *angham*) dei *kariz* — o degli altri sistemi di irrigazione — (130), delle terre e del bestiame è generalmente personale, e non collettiva. Norme più o meno precise determinano le varie quote di proprietà ereditabili da figli e (seppure in misura minore) dalle figlie; la proprietà non è dunque legata al lignaggio o a sub-sezioni di questo come nella realtà tribale. Può capitare, però, soprattutto nel caso delle oasi, che le proprietà dei diversi membri di un gruppo familiare siano gestite in comune, per ragioni di razionalità e di economicità di gestione. I ricavi del raccolto vengono in questo caso suddivisi con un criterio proporzionale (ad una certa percentuale di proprietà, corrisponde la medesima percentuale di ricavo);

iii - l'importanza di determinate famiglie all'interno della società, con una preminenza sia politica sia economica, che contrasta con l'egalitarismo tribale (sebbene esso abbia spesso rappresentato un semplice concetto valoriale). Generalmente queste famiglie posseggono vasti appezzamenti di terra, spesso anche con poteri amministrativi locali (fino al 1947), secondo il modello di governo indiretto adottato dall'Inghilterra (131);

iv - il maggior sviluppo e vischiosità di una *élite* di potere con vari livelli di autorità (*sardar*, *qaudai*, *hakim*) rispetto alla struttura tribale, come pure l'importanza della riscossione delle tasse. È questo, del resto, un fattore tipico delle comunità agricole stanziali, per le quali il prelievo di percentuali del prodotto (o del *surplus* economico) da parte di centri amministrativi o da *élite* militari ha rappresentato una costante storica, al contrario di quanto riscontrabile fra i gruppi nomadi.

Dove però le possibilità di uno sfruttamento più razionale della terra tramite l'irrigazione vengono a mancare, come ad esempio in certe aree aride del Baluchistan meridionale sia iraniano che pakistano, ovvero lungo la costa, la rigida stratificazione sociale

appena delineata s'attenua. È il caso delle varie comunità di villaggio dei pescatori della costa; qnche qui sono presenti *hakim* e proprietari terrieri, ma il minimo utilizzo della terra ne limita i poteri, dato che — soprattutto nel passato, quando i braccianti senza terra non avevano alternative di lavoro — la possibilità di fornire occupazione è stata in ogni società una via sicura per influenzarla e per ottenere *auctoritas*.

Al contrario, fra le comunità di pescatori (132), l'agricoltura rappresenta una percentuale marginale nella formazione del reddito familiare, essendo legata al regime pluviometrico, ed essendo praticata dagli stessi pescatori, su piccoli appezzamenti, durante il tempo non assorbito dalla loro occupazione primaria. È interessante notare come fra le comunità della costa, non si siano create concentrazioni familiari di imbarcazioni da pesca (133).

Attualmente, per tornare a parlare di tutta l'area meridionale, si possono scorgere numerose variabili tendenti a modificare la situazione descritta:

i - l'aumento della distribuzione di "rendite politiche", ossia di impieghi amministrativi e burocratici. Vista la natura personale del concetto di amministrazione (134), questi impieghi vengono assegnati secondo concetti clientelari e familiari, con un grado di corruzione elevatissimo. La cosa si traduce in un notevole arricchimento degli amministratori, visto l'aumento di risorse destinate alla creazione di infrastrutture nel Baluchistan, e l'inizio di una maggiore vivacità economica e di una più vasta circolazione di moneta;

ii - aumento delle attività illegali e — come già detto — della corruzione. Sembra esservi un passaggio, insomma, dall'importanza del capitale fisso (proprietà terriere, *kariz*, case, ecc.) a quello mobile (denaro liquido); si viene a creare un nuovo ceto di "nuovi ricchi" tendenti a scalzare — almeno di fatto — l'autorità e la supremazia economica delle famiglie tradizionali, anche tramite l'inserimento nelle dinamiche politiche ed elettorali (dopo gli anni di dittatura sotto Zia ul-Haq, che avevano

bloccato ogni attività partitica ed elettorale). I partiti, vista l'importanza del voto clientelare, tendono così a legarsi a persone fornite di grande liquidità, che si affiancano ai vecchi capi tradizionali, con forti condizionamenti sull'intera struttura sociale e valoriale della regione;

iii - servizio militare "retribuito" all'estero: i Baluci si sono rivelati un ottimo elemento militare sia per attitudine personale sia per capacità di apprendimento elevata. Gli Inglesi li inquadrarono in appositi reggimenti, e se ne servirono in entrambe le Guerre Mondiali: durante la prima contro l'Impero ottomano, nella seconda per contrastare l'offensiva giapponese in India. Dopo la *partition* del 1947, i Punjabi discriminarono per motivi politici i Baluci, rifiutandone l'arruolamento nell'esercito federale pakistano (135); aumentò così il numero di Baluci che prestavano servizio come soldati mercenari all'estero, per la maggior parte negli stati del Golfo.

La scelta di questi stati non è casuale: innanzitutto, dopo la Seconda Guerra Mondiale, la maggior parte degli stati della Penisola Arabica continuò ad utilizzare istruttori militari inglesi. Questi ultimi conoscevano le potenzialità militari dei Baluci, poichè le avevano utilizzate — come già accennato — da numerosi anni. La presenza di questi legami storici facilitò l'emigrazione di giovani Baluci verso i paesi del Golfo, dove venivano arruolati.

Le varie monarchie arabe della regione (sceiccati, emirati, regni, etc.), infatti, preferirono non appoggiarsi all'elemento locale per i loro eserciti, non solo (e non tanto) per via del basso tasso demografico locale, quanto per la debolezza del sostegno popolare. Infatti si è in presenza di leadership sempre arabe e per lo più sunnite regnanti su una popolazione in maggioranza sciita e di origine persiana (anche se trattasi di dati non ufficiali), cui — recentemente — si è aggiunta una consistente presenza egiziana (Kuwait — Bahrain) e palestinese (Emirati Arabi Uniti). Manca cioè, quella rete di sostegno/consenso dei sudditi attorno alle varie dinastie, indispensabile per il loro mantenimento al potere. Il boom petrolifero ha accentuato questa situazione: l'immigra-



zione di un gran numero di operai e di mano d'opera servile dall'Asia e dall'Africa ha fortemente alterato i rapporti etnici. Il sostegno alle dinastie regnanti quindi, non può basarsi su alcun senso di identità etnica, ma sulla forza militare e sulla presenza di eserciti stranieri e mercenari (136).

Le maggiori disponibilità finanziarie di questi paesi, hanno inoltre permesso un aumento del numero di arruolati e un miglioramento delle loro retribuzioni. Il servizio militare all'estero costituisce così una valida alternativa di lavoro ben remunerata; la conseguente produzione di un *surplus* economico, è investibile (nonostante le difficoltà tecniche e burocratiche) nella terra d'origine, dopo il ritiro dal servizio attivo, e può quindi contribuire al miglioramento generale dell'economia del Baluchistan.

### 3 - *Analisi delle strutture politiche e dei rapporti di potere attuali.*

a) *Il Baluchistan pakistano*: come è noto il Pakistan è una repubblica suddivisa in quattro province dotate di poteri autonomi, di un loro parlamento, e di varie cariche politiche: quella di governatore (più con poteri di rappresentanza che reali); quella di *Chief Minister*, il capo del governo provinciale, solitamente il leader del partito vincitore le elezioni provinciali; quella di *Chief Segretary*, che dovrebbe rappresentare il vertice dell'amministrazione provinciale non legata al "momento politico", ossia slegata dal risultato di elezioni e alleanze partitiche (in teoria).

Una ulteriore suddivisione amministrativa del territorio è costituita dalle *division* (in Baluchistan sono quattro: di Quetta, di Kalat, di Sibi e del Makran), con un'ulteriore suddivisione in *district*, e quindi in *tahsil*, l'unità amministrativa base. Le cariche dell'amministrazione periferica sono sempre a nomina provinciale, anche se è implicito che seguono a consultazioni e compromessi con Islamabad per quanto riguarda le più importanti; i rapporti di forza tribali (al Nord) e le pressioni dei grandi gruppi familiari (al Sud) influenzano pesantemente queste decisioni, con una forte lottizzazione delle cariche, che favorisce i gruppi di potere tradizionali.

L'opposizione fra poteri ufficiali (137) e poteri tradizionali, forti ma non riconosciuti, tipica dei primi decenni dello stato pakistano, sembra essersi attenuata in questi ultimi anni. Si assiste ora al tentativo di infiltrazione, nei centri di potere federali e provinciali, di uomini legati ai vari gruppi tradizionali di potere (138).

È così difficile rispondere al quesito se la decennale lotta di Islamabad contro il potere tradizionale dei *sardar* in alcune regioni del paese abbia avuto successo o meno. Certo in molti casi la loro autorità e la loro supremazia economica è stata indebolita spezzando in parte il monopolio delle antiche classi al potere, e aprendo quest'ultimo a nuove famiglie; tuttavia, la loro vischiosità all'interno dei processi amministrativi e di sviluppo economico permane, rimanendo ancor oggi molto alta la loro influenza su villaggi e piccoli centri urbani.

b) *il Baluchistan iraniano*: decisamente meno chiaro e più sfumato è il quadro dei rapporti fra le autorità inviate da Teheran e quelle locali, avendo la rivoluzione iraniana, e in seguito il conflitto con l'Iraq, modificato pesantemente i rapporti di forza instaurati dai Pahlavi.

Come già accennato nella sezione A) di questa micro-analisi, i Pahlavi tentarono sempre di disconoscere non solo i diritti all'autonomia dei Baluci, in quanto minoranza ben distinta dalla maggioranza persiana, bensì anche l'essenza stessa di questa "distinzione" (139). Così, già nella prima parte di questo secolo, Tehran mise in atto una politica di repressione di tutti gli elementi caratteristici — o perlomeno ritenuti tali — del patrimonio storico-culturale e dell'identità balucia, integrando la regione con quella del Sistan, così da costituire una macro-unità amministrativa non coincidente con una sola realtà etnica, proibendo l'uso della lingua balucia nelle scuole e nei centri burocratici, addirittura proibendo gli abiti e costumi baluci nei luoghi pubblici, od imponendo l'uso di testi di storia nei quali i Baluci venivano sempre definiti come persiani.

Altre misure, meno vistose delle citate ma ben più importanti,

furono gli incentivi volti a favorire l'immigrazione di un numero sempre maggiore di persiani nell'area, anche tramite confische di terre e possedimenti (misura che provocò di conseguenza l'emigrazione di decine di migliaia di Baluci verso gli stati arabi del Golfo) e la presenza costante dell'esercito, utilizzato come forza di polizia e come elemento di repressione/punizione contro la popolazione balucia. Tutte queste misure, pur non riuscendo ad eliminare il senso di identità e di appartenenza ad uno specifico gruppo fra i Baluci, ovviamente lo indebolirono, e soprattutto impedirono il formarsi di gruppi organizzati e di una *élite* politica autonoma, rendendo meno problematico il controllo dell'area rispetto alla parte pakistana del Baluchistan.

Un'ulteriore iniziativa tesa a normalizzare l'area fu quella di legare al governo centrale di Tehran i *sardar* e gli *hakim* più disponibili con sovvenzioni speciali, interventi e migliorie all'interno delle proprietà terriere, e una certa permissività per traffici illegali (contrabbando e droga), che venivano largamente praticati dai Baluci.

In particolare, la politica dello *shah* riguardo alla "questione agraria" nel paese merita una qualche attenzione. La necessità di una radicale riforma della proprietà terriera, nella Persia del XX secolo, si andava facendo sempre più urgente: la base economica e sociale tradizionale persiana, costituita da una grande massa di contadini affittuari o salariati e da poche grandi famiglie di latifondisti (140), andava infatti disgregandosi. Fenomeni quali l'inurbamento di ex-contadini, il decadimento dei sistemi di irrigazione a causa del disinteresse dei grandi proprietari, l'abbandono di terra coltivabile erano tutti segnali di un profondo disagio sociale. Alcuni tentativi di riforma, tesi all'incremento del numero di piccoli proprietari terrieri, fallirono completamente (141); non servivano singoli progetti di modifica dello *statu quo*, ma occorreva collegare la riforma economica a quella politica. Agli inizi degli anni '60 lo *shah* si orientò in tal senso: nuove leggi agrarie furono promulgate con lo scopo di combattere le famiglie latifondiste e, soprattutto, costituire una nuova classe di piccoli e medi proprietari terrieri fedeli alla Corona (142).



In Baluchistan, questa politica era complicata dal sentimento di autonomia largamente diffuso. Si cercò di dividere il ceto dei grandi proprietari terrieri, che avrebbero potuto esprimere una *élite* politica separatista; a tal fine si favorirono le famiglie più flessibili verso il governo di Teheran, e si danneggiarono economicamente le altre.

Il risultato di quest'ultima iniziativa fu senza dubbio positivo per il governo centrale persiano, in quanto si riuscì ad indebolire la rete di autorità tradizionale che Islamabad — al contrario — faticava ancora a sottomettere. Così, all'indomani della rivoluzione islamica di Khomeini, mancava un movimento per l'autonomia del Baluchistan iraniano, e — elemento ancor più importante — non esisteva neppure un'*élite* politica organizzata capace di approfittare della crisi del sistema di potere persiano sulle regioni periferiche.

Furono i *mullah* sunniti (143) a trainare le richieste balucie di autonomia culturale, religiosa e amministrativa, e a costituire la trama sulla quale le pulsioni autonomistiche — così a lungo represses — potessero innestarsi. Al di là delle mutevoli e confuse vicende riguardanti il controllo del nuovo regime sulla regione (controllo che fra gli alti e bassi degli anni '80 appare comunque debole) si deve notare come i rapporti di potere tradizionale siano in parte mutati; infatti il potere degli *hakim* e dei *sardar* è stato fortemente indebolito dalla politica Pahlavi, e — dopo la loro caduta — dalla perdita di prestigio di tutti quei capi locali che avevano collaborato con il precedente regime. In questo *vacuum* politico, sembra essere aumentata l'influenza e l'autorità dei capi religiosi sunniti, come pure quella dei capi dei pur deboli movimenti indipendentistici.

Fra questi, si ricordano: il *Baluchistan Liberation Front*, costituito nel 1964 da alcuni rifugiati all'estero, e sostenuto soprattutto dai paesi arabi. L'Iraq, in particolar modo, considerò sempre l'aiuto all'indipendentismo balucio come un mezzo per indebolire il potente vicino/rivale. In realtà il Fronte non fu mai sul campo una temibile minaccia per il regime persiano, anche a causa dei pesanti contrasti (sfociati addirittura in casi di aperta



ostilità) con l'altro principale gruppo indipendentistico, il *Panahiyan's National Front*.

Quest'ultimo, creato dal generale Panahiyan, cercava di riunire tutte le minoranze autonomistiche presenti all'interno dei confini iraniani (fra cui spiccavano i Curdi), e tendeva alla creazione di un ordinamento federale e fortemente decentralizzato, di indirizzo socialisteggiante.

## C) ANALISI STORICA

### 1 - *Studio di periodi storici significativi:*

In questo capitolo verranno brevemente tratteggiati alcuni momenti storici interessanti il Baluchistan, utili per una migliore comprensione dell'analisi delle dinamiche socio-politiche dei capitoli precedenti.

a) *l'arrivo degli Inglesi ed il loro modello amministrativo. La divisione del Baluchistan.*

Con l'espansione dell'Impero britannico in India, anche il Baluchistan entrò, nel corso del XIX secolo, nelle mire del governo di Calcutta, interessato a quest'area più per la posizione strategica di difesa avanzata (il *cantonment* di Quetta, ad esempio) e di porta verso l'Afghanistan e l'Asia Centrale, che per interessi economici.

Tranne una breve striscia della regione, amministrata direttamente (lungo il confine con l'Afghanistan), gli Inglesi instaurarono il sistema del governo indiretto, lasciando sopravvivere le vecchie forme di potere e le precedenti autorità, affiancate da qualche residente britannico e da truppe dislocate nei punti strategici. In realtà, la struttura di potere era così frammentata fra una moltitudine di capi locali in lotta fra loro da non permettere alcuna seria politica amministrativa.

Il Governo dell'India attuò così una politica tesa a rafforzare alcuni centri di potere locali, come il *khan* di Kalat, alcuni *sardar* della famiglia Gichki in Makran, *hakim* tribali fedeli agli accordi

stipulati, e così via. Questo tentativo produsse, ad onor del vero, scarsi risultati, poichè andava contro determinate caratteristiche proprie del sistema socio-politico balucio, e tendeva a modificare il naturale bilanciamento dei poteri locali. Si ottenne così il risultato di alterare quel sistema senza tuttavia arrivare ad un nuovo e più efficiente equilibrio.

Così l'Inghilterra puntò sul rafforzamento del *khan* di Kalat, ampliando l'area di influenza di quel khanato ben oltre i suoi storici confini e cercando di farne il naturale interlocutore per tutta l'area del Baluchistan centro-meridionale (area che con l'installazione della linea telegrafica Londra-Calcutta (143) lungo la costa assunse nuova importanza); in realtà quel khanato non fu mai in grado di risolvere i suoi problemi di amministrazione periferica, di rapporti con i vari capi locali e tribali e — ancor più — si rivelò incapace di una efficiente politica di raccolta delle tasse, elemento principe per lo sviluppo di una sintesi statuale (144).

Lo spirito di rivalsa dei capi locali, non riconosciuti (o sostituiti) da Calcutta, e l'emergere di nuovi *leader* estremisti e anti-occidentali in opposizione agli *hakim* più moderati (145), impedirono la pacificazione dell'area. Calcutta, in sostanza, fallì gli obiettivi che si era riproposta: il controllo della transitabilità e della sicurezza dei passi; la diminuzione delle scorribande e delle razzie tribali; la prevenzione delle endemiche rivolte locali.

b) *il Baluchistan dopo la creazione del Pakistan.*

Dopo la partizione dell'India avvenuta nel 1947, l'ex-Baluchistan inglese aderì al nuovo stato pakistano, mentre le frontiere fra Persia ed India — del tutto artificiali, stabilite nel 1872 (146) — che dividevano a metà l'area balucia rimasero immutate. Per quanto riguarda la parte pakistana, è di qualche interesse tratteggiare gli sviluppi storici dei seguenti periodi:

i - *i primi decenni (anni '50 - '60) fra dittatura e desideri autonomistici*: al contrario di quanto praticato dall'amministrazione britannica, il nuovo stato pakistano cercò di ridurre ai minimi termini l'autonomia decisionale ed amministrativa dei vari *leader* locali, a favore di una struttura statuale centralizzata.

Gli obiettivi di questo atteggiamento erano: (1) a breve termine, una armonizzazione delle strutture di potere federali e la formulazione di politiche unitarie; (2) a medio-lungo termine, la fusione del senso di identità balucia in una più generale identità pakistana.

In realtà all'indomani della partizione il *khan* di Kalat, con l'appoggio dei cinquantadue notabili locali che componevano il suo consiglio, dichiarò l'indipendenza del khanato da ogni superiore centro decisionale, con un ritorno alla situazione pre-1876. La Lega Musulmana di Jinnah, però, attuò forti pressioni politiche e militari (147) che spinsero il *khan* a cedere e ad aderire alla nuova federazione. Solo il fratello minore del sovrano di Kalat, Abdul Karim, rifiutò la resa e — organizzato un esercito di poche centinaia di uomini — cercò di organizzare una rivolta, contando sull'appoggio dei vari capi tribali e sull'ostilità dell'Afghanistan al nuovo stato pakistano. In realtà nessun aiuto venne a questa sollevazione, che si spense in breve tempo (148).

Questo fatto conferma così quanto detto nei capitoli precedenti sui limiti del sistema di potere tribale: (a) la mancanza di potere impositivo/coercitivo sui centri decisionali locali fece sì che Abdul Karim fosse impossibilitato a pianificare un efficace piano di resistenza; (b) dinanzi a preponderanti forze ostili (come nel caso dell'esercito pakistano) la rete di sostegno tribale, il *posht*, tese a sgretolarsi rapidamente.

Anche il mancato aiuto afgano è facilmente spiegabile: Kabul ostacolava l'ingresso del Baluchistan nel nascente Pakistan non perchè lo volesse indipendente, bensì solo per indebolire la nuova nazione e in vista dell'inglobamento della regione balucia nel progettato Pakhtunistan (o Grande Afghanistan) (149).

L'ostilità balucia nei confronti dello stato federale emerse nuovamente nel 1958, come reazione alla famosa "One Unit Law", tesa a modificare drasticamente la struttura politico-amministrativa dell'ala occidentale del Pakistan (150). L'arresto del *khan* di Kalat, e di molti notabili baluci portò all'insorgere di movimenti di guerriglia, guidati dall'anziano (quasi novantenne) capo tribale Nauroz Khan. La guerriglia durò questa volta per

più di un anno e anticipò — in scala minore — quanto sarebbe emerso nella guerra civile del 1973-77: a fronte di un esercito federale molto più potente, numeroso e ben armato (151), gli insorti baluci — sfruttando la loro conoscenza del territorio e la sua conformazione, favorevole alla guerriglia — riuscirono a cogliere numerosi successi. Solo la mancanza di organizzazione interna e di rifornimenti regolari di armi moderne dall'estero, impedirono di raggiungere gli obiettivi prefissati (152).

Più successo ebbe invece il gruppo armato *Parari* che dal 1963 fino al 1969 tenne in scacco l'esercito pakistano in Baluchistan; guidati da un *sardar* della bellicosa tribù Marri, Sher Mohammad Marri, i gruppi di guerriglia del *Parari* compirono numerose azioni di disturbo ed attacchi improvvisi contro convogli e postazioni dell'esercito. La risposta governativa — stante l'impossibilità di colpire i gruppi di guerriglia — si basava su ritorsioni contro villaggi e individui ritenuti fiancheggiatori dei ribelli (153).

Il cessate-il-fuoco fu raggiunto solo con il successore del dittatore Ayub Khan, Yahya Khan, che decise la soppressione della "One Unit Province" ed il ritorno del Pakistan Occidentale alla classica suddivisione in quattro province.

ii - *l'insurrezione del '73-'77 e la sconfitta del movimento armato*: con l'armistizio, però, il movimento *Parari* decise di non smobilitare, e di mantenere la propria efficienza militare, nel caso di nuove crisi e tensioni con Islamabad. Pochi anni dopo, infatti, la controversa decisione di Bhutto di sciogliere l'Assemblea provinciale del Baluchistan — da poco eletta e guidata da due grandi fautori dell'autonomia, Ghaus Bux Bizenjo e Ataullah Mengal — e le accuse all'Iraq di stare fornendo armi a gruppi segreti di guerriglia (154) provocarono nuove ostilità. I consueti attacchi ai convogli ed agli accampamenti militari pakistani ripresero, questa volta con maggiore efficienza, dato il migliore coordinamento ed addestramento dei vari gruppi di guerriglia; questi ultimi — abbandonato il nome di *Parari* — assunsero il nome di Fronte di Liberazione del Popolo Balucio.

Bhutto reagì sia chiedendo sostegno allo *shah* (155), sia imprigionando i principali *leader* politici Baluci: Bizenjo, Mengal



e Khair Bux Marri (il cui gruppo tribale costituì la forza più combattiva del Fronte di Liberazione), lasciando invece in libertà Akbar Bugti (156). Se l'arresto dei capi era stato pensato da Islamabad come un mezzo per stroncare la rivolta, esso ebbe in realtà l'effetto opposto, aumentando la violenza e l'intensità degli scontri.

La fine della guerra interna venne sostanzialmente per due motivi: uno tecnologico, l'altro politico. Il primo fu l'uso di elicotteri da combattimento Cobra forniti dagli USA (157) e pilotati da aviatori iraniani che permise all'esercito pakistano di stroncare la rivolta anche sulle montagne fino ad allora inaccessibili all'esercito federale. Il secondo motivo fu la caduta di Bhutto nel 1977, e la sua fucilazione, in seguito al colpo di stato del gen. Zia ul-Haq. Questi adottò un atteggiamento più morbido verso i capi baluci prigionieri, e concesse un'amnistia a tutti i guerriglieri che avessero deposto le armi, o che fossero tornati dai campi di addestramento in Afghanistan (158), ottenendo la fine delle ostilità (159).

È ora interessante soffermarsi brevemente sui comportamenti delle due superpotenze. L'atteggiamento degli USA fu di chiaro supporto ad Islamabad, come del resto era evidente, essendo il Pakistan già da molti anni il bastione anti-sovietico della regione. La sua sopravvivenza come stato unitario era considerata da Washington come indispensabile, vista la chiara propensione dell'India verso l'URSS e i legami che il regime di Da'ud in Afghanistan stava stringendo (160) con l'Unione Sovietica, anche se Kabul era ben attenta a non rompere con gli Stati Uniti. Vi era inoltre l'esigenza di superare una certa freddezza dei rapporti fra USA e Pakistan: Islamabad non aveva gradito l'atteggiamento prudente degli americani durante i conflitti indo-pakistani, e lo considerava come un abbandono dell'alleato in un momento difficile (proprio in quegli anni vi era stata la secessione della provincia bengalese).

Molto più sorprendente — e per molti versi inspiegabile — fu l'atteggiamento sovietico verso il Baluchistan: più o meno tutti i maggiori *leader* Baluci intrattenevano buone relazioni con Mosca

(161); molti dei loro figli studiavano nelle scuole sovietiche (o dei paesi satelliti dell'Europa dell'Est), e sovietiche erano pure le armi (poche) che adottavano i ribelli, oltre a quelle rubate all'esercito federale. In Afghanistan, inoltre, il partito comunista filo-sovietico, seppur spaccato in due tronconi, si andava continuamente rafforzando, in vista della conquista del potere, ed un po' in tutto il terzo mondo i movimenti rivoluzionari marxisti-leninisti conquistavano nuove posizioni.

Eppure si può dire che l'URSS fece veramente poco per sostenere la causa del Fronte di Liberazione del Popolo Balucio, la cui vittoria grazie al sostegno sovietico avrebbe al contrario permesso a Mosca di influenzare un'area di immensa importanza strategica, vicino alle acque del Golfo, a contatto con l'Iran Pahlavi, con l'Afghanistan e con un Pakistan filo-occidentale ulteriormente indebolito (162).

Visti i buoni risultati della guerriglia balucia nei primi anni di insurrezione, sarebbero probabilmente bastate: forniture continue d'armi moderne, anche anti-elicottero; aiuti in denaro e l'invio di "consiglieri-istruttori" che contribuissero a coordinare ed a rendere più efficaci gli attacchi così da immobilizzare l'esercito pakistano in una guerra sempre più costosa.

Anche lo scenario internazionale era favorevole: il Pakistan stesso — uscito sconfitto dall'ultima guerra con l'India — appariva scosso e lacerato da numerosi conflitti interni (Baluci, questione del Pakhtunistan, mancata riforma agraria); in Afghanistan, come già detto, il partito comunista stava operando per riunificare le sue due fazioni e per la presa del potere; gli USA stavano proprio in quegli anni uscendo dalla disastrosa avventura in Vietnam; erano alle prese con gli effetti di una crisi economica e, soprattutto, avevano l'istituzione della presidenza scossa da scandali interni. Esistevano dunque le possibilità per una più decisa azione sovietica in favore dei ribelli baluci, anche alla luce dei rischi e del prezzo che Mosca accettò di pagare di lì a poco invadendo l'Afghanistan.

Al contrario, la dirigenza sovietica si limitò a promuovere lo

sviluppo di un partito comunista pakistano comune, il quale — oggetto di una decisa repressione e scarsamente legato alle tematiche autonomistiche/indipendentistiche — non riuscì mai ad avere un gran peso nella vita del Paese. Mosca voleva che tutto il Pakistan divenisse un paese guidato da un governo socialista, e non sostenne mai con il dovuto vigore le istanze autonomistiche delle varie componenti del paese. Si era ancora nella fase, del resto tipica degli anni '70, durante la quale si credeva che i dogmi del marxismo-leninismo potessero annullare le tensioni fra le diverse componenti etniche di una sintesi statale.

Non era così, naturalmente, e lo si vide di lì a poco in Afghanistan, dove le dispute di potere e le rivalità fra le diverse componenti di un gruppo etnico o fra etnie differenti portò alla profonda spaccatura fra le correnti *Parcham* (più flessibile ed a maggioranza tajika) e *Khalq* (corrispondente all'ala dura del Pdpa e a maggioranza pakhtun), con tutte le già discusse conseguenze (163).

L'adozione — come fece l'URSS — di criteri fortemente ideologici ed ideologizzati per la comprensione e l'azione in queste regioni portò alla non comprensione di determinati meccanismi insiti nelle strutture socio-politiche in questione; questi meccanismi — o modalità di risposta — del sistema non possono d'altro canto essere letti solo in chiave etnica (come già più volte ricordato) ma anche prestando attenzione alle peculiarità delle forme di autorità e di potere, che sono basate sul concetto di *personalità della carica* e dei rapporti fra clientes/seguaci e *leader*. L'importanza dei legami personali e familiari è fondamentale per il (relativo) compattamento di un sistema così segmentato e tendenzialmente acefalo, molto più dell'ideologia o della religione. Il non aver tenuto conto di questa realtà di base — o l'aver agito come se non si fosse capito ciò — non ha permesso all'URSS di raccogliere migliori risultati in tutta la regione afgano-balucia.

2 - *Analisi della situazione attuale. Possibili sviluppi dell'odierna situazione politico-sociale e probabili conseguenze interne ed*

*internazionali.*

Negli ultimi anni alcuni fatti hanno modificato la situazione di stallo creatasi sotto il regime di Zia ul-Haq in Pakistan e il perdurare della guerra con l'Iraq in Iran.

Più precisamente:

i - la (misteriosa) morte del generale e dittatore Zia — e la conseguente ascesa della Bhutto — ha permesso la ripresa dell'attività politica delle varie compagini partitiche; l'atteggiamento generale dei vari partiti baluci sembra essere improntato ad una maggiore moderazione rispetto agli anni '70, pur mantenendo salda la richiesta di maggiore autonomia da Islamabad. Ha sorpreso la sconfitta del Pakistan National Party (PNP), il partito balucio guidato da Bizenjo, che non è stato capace di raccogliere attorno a sé la maggioranza dei Baluci, nonostante la figura carismatica del proprio *leader*.

ii - la fine della guerra con l'Iraq, la grave crisi economica e la ascesa di un gruppo dirigente iraniano favorevole ad un maggior pragmatismo nelle relazioni con i vari paesi occidentali, sono tutti elementi che potranno modificare la situazione nel Baluchistan iraniano. Per il momento non sembrano essere attivi movimenti indipendentisti o autonomisti, anche per la minor forza coercitiva della repubblica islamica rispetto alla monarchia Pahlavi.

iii - il licenziamento di Benazir Bhutto, da parte del presidente della repubblica Ghulam Ishaq Khan; la sua messa sotto accusa e la sua sconfitta alle recenti elezioni politiche dell'ottobre '90 sembrano aver chiuso il periodo democratico. L'atteggiamento dei militari — ed in particolar modo dell'ISI (Interservice Intelligence) — in questa vicenda ripropone gli interrogativi sul ruolo delle Forze Armate nella vita politica e sociale del Paese.

Come in molti altri paesi musulmani, le Forze Armate trascendono i compiti normalmente assegnati nei paesi occidentali, per assorbire funzioni ed arrogarsi diritti con procedimenti simili un po' in tutto il Terzo Mondo. Dal 1947 ad oggi, il Pakistan ha infatti subito continue ingerenze in campo politico-economico; i



politici civili sono stati lasciati al comando del paese solo per brevi periodi, e finchè non attaccavano i privilegi e i punti di forza delle Forze Armate. Qualsiasi tentativo di limitare le spese militari — che incidono in modo impressionante sul bilancio generale dello stato — o di porre dei controlli all'indipendenza operativa dei capi militari e dei servizi segreti ha sempre prodotto un colpo di stato, vuoi manifesto, vuoi mascherato, come nel caso della destituzione di Benazir Bhutto (e della sua messa sotto processo).

La Bhutto, negli ultimi mesi, ha tentato di limitare l'azione dell'ISI, e di riprendere il controllo della gestione degli aiuti statunitensi, cercando nel contempo di tagliare alcune spese militari. In realtà, è utopico in questi paesi tentare di limitare l'influenza delle Forze Armate, data la ramificazione dei loro interessi. Basti pensare all'importanza che le Forze Armate hanno nella ricerca scientifica (i fondi sono da loro quasi monopolizzati), nella costruzione di strade e linee di collegamento (fondamentali in un paese come questo) e nella definizione della politica energetica, i cui investimenti riflettono sempre una scelta "militaristica" (ad esempio, le considerevoli spese per la costruzione di una centrale atomica).

Ma l'influenza militare non si ferma qui: le Forze Armate si propongono anche come modello di comportamento per il resto del paese, di cui si dichiarano l'elemento unificante (in realtà sono dominate dai Punjabi e riflettono anch'esse le divisioni etniche pakistane) o come veicolo di istruzione.

In un paese con una fortissima percentuale di analfabeti, infatti, l'esercito rappresenta un veicolo di istruzione — seppure sommaria — e di educazione ad una disciplina ed al rispetto di leggi e regolamenti. A livello di ufficiali, poi, è notevole lo sforzo di acculturazione, tramite scuole di guerra, collegi e soggiorni all'estero, e rappresenta spesso una delle poche possibilità di istruzione superiore (se si eccettua l'*élite* sociale pakistana che può permettersi di inviare all'estero i propri figli). Da ciò consegue sia la presenza di militari in posti tecnici o come esperti in certe fasi produttive, sia un alto grado di auto-stima, che favorisce la loro non-subordinazione al potere politico.

Con la caduta di Benazir Bhutto, si è aperto un capitolo nuovo: è stato eliminato l'unico *leader* carismatico di questi anni, dato che gli altri capi politici — del suo partito o di opposizioni — o sono compromessi da scandali o hanno uno scarso ascendente sulle masse; viene così a mancare un politico-civile capace di opporsi alle pressioni delle Forze Armate, dei servizi segreti ed ai condizionamenti statunitensi.

Data anche la violenza dilagante in alcune province, e le tensioni generate da una sempre più profonda crisi economica, non è quindi irrealistico aspettarsi un periodo di turbolenze e di instabilità politica, che faciliti un nuovo intervento militare diretto nella gestione politica, con la relativa soppressione di partiti, associazioni politiche e con una maggior durezza nel controllo delle tensioni etniche.

### CAPITOLO 3

#### AREA IN ANALISI: ASIA CENTRALE SOVIETICA

##### A) DETERMINAZIONE GEO-POLITICA:

###### 1 - *Posizione geografica.*

Compresa fra il 50° e lo 80° Est di longitudine, e il 35° — 50° di latitudine.

###### 2 - *Regioni, province (o comunque suddivisioni territoriali) interessate.*

Le repubbliche sovietiche dell'Asia Centrale propriamente dette — comprese fra il Mar Caspio (ad Ovest) e la frontiera con la Cina (ad Est) — sono:

- i - il Kirghisistan;
- ii - il Turkmenistan;
- iii - il Tajikistan;
- iv - l'Uzbekistan;
- v - la grande semi-desertica repubblica di Kazakhstan (164).

Tutte e cinque le repubbliche sono suddivise in province (*oblast*), per un totale di 46 province (19 nel Kazakhstan, 5 nel Turkmenistan, 11 nell'Uzbekistan, 3 nel Tajikistan e nel Kirghisistan) 3 circondari direttamente dipendenti (*okrug*) dalle repubbliche del Tajikistan, del Turkmenistan e del Kirghisistan, ed

una repubblica autonoma — quella dei Karacalpachi — contenuta all'interno della repubblica socialista sovietica dell'Uzbekistan. Pur totalizzando quasi quattro milioni di Km<sup>2</sup> (più della metà, esattamente 2.717.300 Km<sup>2</sup>, sono però della sola repubblica del Kazakistan), la popolazione supera di poco i quaranta milioni (165).

### 3 - Confini geo-politici nei principali periodi storici.

È veramente arduo parlare di confini. Abitata da popolazioni prevalentemente nomadi, la regione è delimitata da confini naturali soltanto a Sud (l'altipiano iranico e un lungo tratto dell'Amu Darya) e ad Est (il massiccio del Pamir e la catena montuosa del Tien Shan). Anche politicamente, le sue popolazioni non hanno mai costituito una sintesi politica ben determinata; o si sono frazionate attorno a centri di potere diversi e fra loro antagonisti, oppure sono state inglobate in strutture imperiali ad esse esterne.

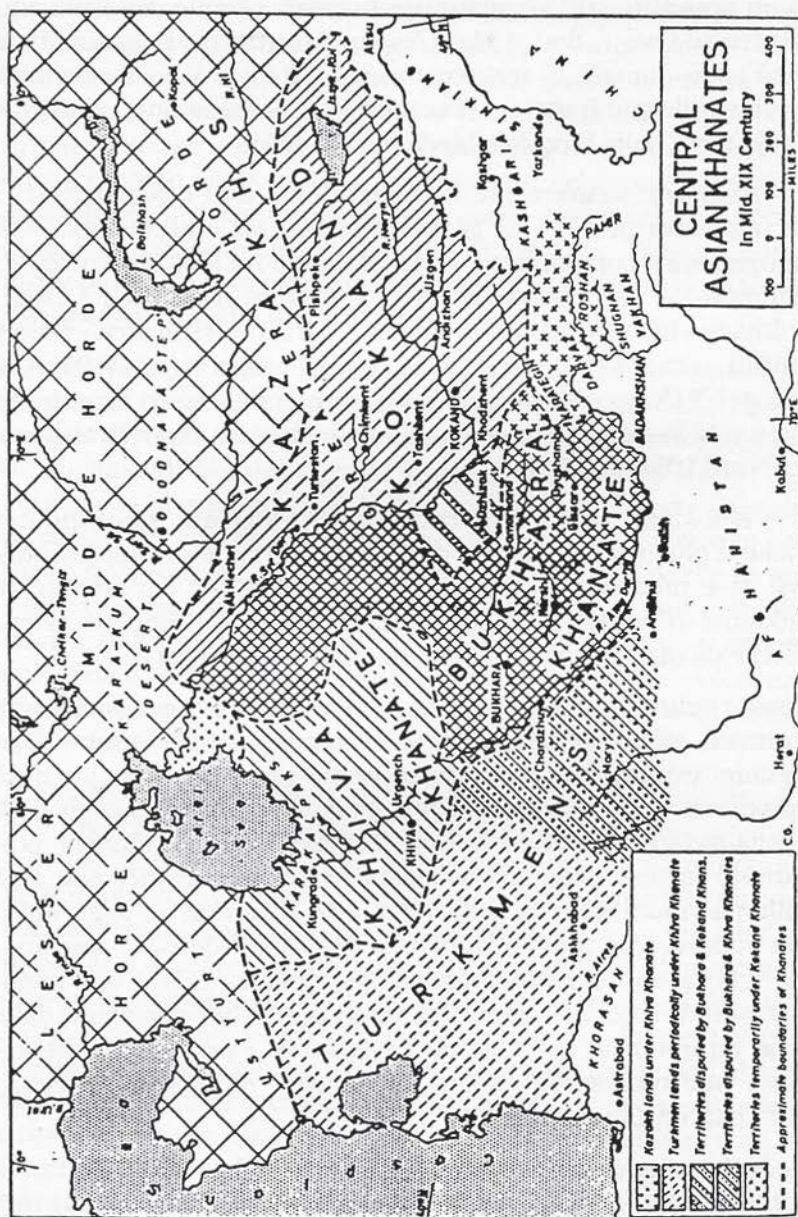
#### a) *La regione durante il XIX secolo.*

Nel corso di questo secolo, l'interesse e l'azione dell'Impero Russo nei confronti di questi territori e delle sue realtà politiche (i tre khanati di Khiva, di Bukhara e di Khokand, le tribù nomadi dei Kirghisi) andarono progressivamente aumentando. Nominalmente le tribù kazake e le tre orde kirghise-kaissak (166) erano — già dal XVIII secolo — sottomesse all'autorità dello zar. In realtà la loro sottomissione era del tutto formale, tanto che continuavano a praticare la razzia contro gli insediamenti russi e contro le carovane da e per i khanati. La frontiera dell'Impero zarista seguì a lungo la linea della città di Orenburg e del fiume Irtysh (che era stata rafforzata con un dispositivo di fortezze militari) (167).

Per quanto riguarda i tre khanati si possono dare le seguenti, indicative, delimitazioni territoriali:

i - *Khiva*: costituito attorno ad un'unica grande oasi, comprendeva poi un vasto territorio desertico con al centro il corso finale dell'Amu Darya, fino al Mare Aral; ad Est, il khanato era delimitato dalla frontiera con il vicino/rivale di Bukhara, a Sud





Drawn by Charles Green for *The Modern History of Soviet Central Asia* by Geoffrey Wheeler (Weidenfeld & Nicolson 1964)

da un'area (fino all'Afghanistan) disputata sempre con Bukhara, mentre ad Ovest, fino al Mar Caspio, il territorio era popolato da tribù semi-nomadi di turkomani sopra le quali Khiva esercitava un controllo più o meno evanescente. A Nord, infine, confinava con le terre della Piccola e Media Orda (168).

ii - *Bukhara*: sicuramente il khanato più vasto e popolato fra i tre, mancava però — sia geograficamente sia etnicamente — di omogeneità e compattezza. Posto al centro fra Khiva e Khokand, delimitato a Sud dall'Amu Darya e a Nord dalla Media Orda, Bukhara vide per tutto il secolo allargarsi o restringersi i propri confini, a causa di continue ostilità con i propri vicini (169). Alla fine del XIX secolo, quando il khanato era già sotto il controllo zarista, la sua dimensione era pari a quella della Gran Bretagna e del Nord Irlanda (170).

iii - *Khokand*: il più orientale di tutti i khanati, Khokand era anche il più giovane e meno stabilizzato (171); le sue approssimative — e mutevoli — frontiere erano delimitate dai territori di Bukhara (Ovest), dell'Afghanistan (Sud), dell'Impero cinese (Est) e da quelli della Grande Orda (Nord, Nord-est).

Queste delimitazioni territoriali, in realtà molto approssimative e mutevoli, non rispettavano però la complessa realtà etnica della regione: popolazioni dello stesso ceppo erano separate in entità statuali diverse, mentre gruppi etnici diversi e spesso rivali si trovavano sotto la stessa autorità formale. Il governo zarista, poi, durante la fase della sua avanzata in questa regione, non fece nulla per modificare la situazione; anzi contribuì ad aggravarla, con suddivisioni amministrative e territoriali decise a tavolino, che ignoravano la realtà antropologica locale (172). Con l'immigrazione di coloni — dapprima russi, più tardi provenienti dalle varie repubbliche dell'Unione Sovietica — i problemi aumentarono, pur rimanendo coperti dal sistema repressivo poliziesco dell'URSS pre-*perestroika*.

b) *Le frontiere zariste-sovietiche.*

Come già detto, il XIX secolo vide un'energia azione zarista tesa alla razionalizzazione delle proprie iniziative e dei propri centri

di amministrazione, che la portarono all'assoggettamento di tutti i khanati; alcuni di questi sopravvissero, quanto meno nominalmente all'interno dell'Impero, per scomparire definitivamente solo con la rivoluzione del 1917 e con le lotte del '18 — '20 fra armate bianche e bolscevichi. La successiva divisione in repubbliche socialiste, con le varie repubbliche autonome, circondari speciali ecc., cercò di raggruppare anche etnicamente le popolazioni. Il compito in realtà era veramente arduo, data la molteplicità di gruppi etnici co-esistenti in un medesimo territorio, spesso strettamente mescolati gli uni agli altri.

A peggiorare la situazione contribuì la decisione staliniana (173) di assimilazione forzata e di rottura della specifiche identità etnico-culturali, la deportazione (o emigrazione coatta) di decine di migliaia di uomini di altra etnia o nazionalità, come — ad esempio — il gran numero di Bulgari che dopo la seconda guerra mondiale fu insediato nelle zone agricole del Tajikistan, e il flusso notevole di coloni russi che si installarono in quelle terre. Il risultato è ben visibile in questi anni, quando — con l'affievolimento dello stato di polizia — le tensioni etniche e religiose nell'Asia Centrale sono esplose con una drammatica violenza, ed hanno portato a scontri inter-etnici generalizzati e di difficile soluzione (174).

L'obiettivo ultimo della sovietizzazione (175) era l'annullamento del senso di identità nazionale delle popolazioni centroasiatiche, e la sostituzione dei meccanismi antropologici di identificazione dell'individuo: dal gruppo etnico si doveva passare alla più vasta società della comunità socialista sovietica. A tal fine era necessario intervenire sui principali elementi di identificazione etnica: la lingua, la cultura, le cosiddette "agenzie di socializzazione" (in primo luogo la scuola), e così via. Fra le principali misure possono essere ricordate: la sostituzione dell'alfabeto arabo con quello cirillico; l'istituzione di nuove scuole in opposizione alle *madrasah* (le scuole tradizionali legate all'ambiente della moschea) islamiche; la creazione di associazioni di partito in opposizione alla moschea come luogo di ritrovo e di socializzazione; l'uso del russo come lingua di comunicazione in

sostituzione ai vari dialetti.

Nel corso dei vari decenni di potere sovietico non sempre questa campagna di sovietizzazione fu perseguita con la medesima determinazione; a periodi di violenti attacchi contro il sistema valoriale e l'impianto ideologico tradizionale centroasiatico seguirono periodi di maggiore flessibilità, e viceversa.

Il risultato di questo tentativo è stato comunque fallimentare, come si può verificare in questi ultimi anni: il senso di identità etnica non è diminuito, ed anzi mostra una maggiore aggressività, con fenomeni di intolleranza verso le minoranze etniche. Più specificatamente, il rifiuto della sovietizzazione diviene ostracismo contro le minoranze emigrate in Asia Centrale in seguito alla avanzata russa o per le "deportazioni" staliniane (sostanzialmente: Russi, Ucraini e popolazioni di ceppo germanico).

Particolarmente violenti sono stati gli scontri razziali nel Tajikistan dal quale, dopo gli incidenti del febbraio 1990, sono emigrate più di 25.000 persone (176) appartenenti a comunità minoritarie. I tentativi di Mosca di arginare il fenomeno non sembrano aver sortito effetti positivi.

Lo stesso tentativo di garantire uno spazio geografico ed amministrativo ai gruppi etnici meno numerosi è fonte di dissapori: la Repubblica Autonoma del Karakalpak (177), ad esempio, a fronte di una popolazione di circa 800.000 persone, conta meno di 200.000 Karakalpachi — la minoranza etnica per la quale fu creata questa entità amministrativa autonoma (178).

#### 4 - *Caratteristiche geo-morfologiche rilevanti.*

Come è stato scritto, poche terre offrono un così "dramatic background" alle attività umane come l'Asia Centrale (179). Certo essa è una terra di grandi contrasti, con enormi distese semi-desertiche, pianure aride, grandi fiumi ed imponenti montagne all'estremo Sud.

Concepita come area agricola all'interno dell'Unione Sovietica (180), ricopriva — per la sua posizione — un ruolo strategico di



grande importanza. Fin dal tempo dell'Impero zarista, la Russia aveva cercato di controllare l'elemento chiave di quell'area, ossia le riserve idriche. Ad esempio, nei vari scontri con la Persia, fino alla definizione dei confini russo-persiani nel 1881, Pietroburgo aveva imposto il proprio controllo sugli spartiacque delle catene montuose fra i due stati, così da poter gestire i corsi d'acqua. Controllare i fiumi navigabili significava disporre delle migliori vie di comunicazione, dato che le vie di terra, lunghe e pericolose, erano esposte all'attacco di tribù nomadi, allungavano i tempi di viaggio e non facilitavano nè l'orientamento, nè le comunicazioni, nè i commerci. La medesima politica fu adottata nei confronti delle frontiere con la Cina (nell'area dello scomparso Impero Calmuco) e con l'Afghanistan (la catena dell'Hindu-Kush), senza riuscire a conseguire però i medesimi risultati.

Altro motivo di interesse russo per l'Asia Centrale era la ricchezza del sottosuolo, ricco di giacimenti di ferro e carbone nel Kazakistan; di lignite, gas naturale, argento, zinco e petrolio in tutta la fascia meridionale, e soprattutto nell'area compresa fra la città di Anjan e la valle del Farghana ad Est, e le città di Samarcanda e Tashkent a Ovest (181). Lo sfruttamento di questi giacimenti risultò fondamentale durante la seconda guerra mondiale, dato che l'avanzata nazista aveva causato la perdita di importanti bacini petroliferi e di giacimenti minerari ad Ovest. Ancora oggi esse rivestono una discreta importanza, principalmente nella repubblica del Kazakistan, dove il clima e l'aridità del suolo non permettono una agricoltura redditizia.

A livello più propriamente politico e militare, il possesso dell'Asia Centrale fu considerato punto prioritario per controllare un'area estremamente fluida, instabile e turbolenta. Senza tale controllo, inoltre, non si sarebbe potuta realizzare quella spinta verso il Sud dell'Asia che i dirigenti russi consideravano fondamentale, tanto nel XIX secolo (rivalità con l'Inghilterra e desiderio di influenza sopra la Persia e l'Afghanistan) quanto nel XX secolo (controllo dell'Afghanistan, pressione verso l'Iran, indebolimento del Pakistan, etc.).

La mancanza di uno sbocco sull'Oceano Indiano ha storicamente rappresentato un limite per le capacità di influenza e di pressione russo/sovietiche; il possesso dei territori centroasiatici permette così di influenzare, e se necessario di intervenire direttamente, su tutta l'Asia Meridionale, dalla Persia fino all'India. Occorre dire che, in realtà, l'Impero zarista nel XIX secolo e l'Unione Sovietica oggi non hanno raccolto grandi successi in questa spinta verso l'Oceano Indiano; hanno anche fallito l'obiettivo di fusione (russificazione/sovietizzazione) con le popolazioni locali, il senso di identità nazionale delle quali è anzi maggiormente percepito.

## B) DETERMINAZIONE ANTROPOLOGICA:

### 1 - *Popolazione dell'Asia Centrale*

Storicamente, il numero totale di abitanti dell'Asia Centrale non ha mai rappresentato una grande percentuale sul totale della popolazione dell'Impero zarista prima, e sovietico poi: negli ultimi decenni del secolo scorso, le prime imprecise statistiche stimavano gli abitanti essere pochi milioni. In particolare, nel 1876 lo studioso americano Schuyler calcolava la popolazione in circa un milione seicentomila (182), mentre nel 1889 fu stimata in circa sei milioni, calcolando sia gli stati vassalli di Khiva e Bukhara che la *guberniia* (183) del Turkestan. Il censimento zarista del 1897 fissò la popolazione della *guberniia* del Turkestan in 5.281.000 unità, non calcolando però quelle di Khiva e Bukhara, stimate rispettivamente in 400.000 e 2.000.000 circa (184).

Per tutto il ventesimo secolo, queste province mostrarono un veloce tasso di crescita, dato dall'alta natalità; anche durante la seconda guerra mondiale, che vide un marcato decremento della popolazione sovietica, le cinque repubbliche non ebbero un brusco ridimensionamento della loro popolazione totale; vi contribuirono, in realtà, i massicci trasferimenti di uomini decisi dal governo sovietico, e calcolati in milioni. Così, la popolazione totale dell'Asia Centrale sovietica passò dai sedici milioni del

1939 ai ventitrè del 1959 (185). Secondo dati ufficiali, nel 1986 la popolazione sovietica nell'Asia Centrale era così ripartita:

- i - Uzbekistan 18.487.000 (6.63% totale URSS)
- ii - Kazakistan 16.028.000 (5.75%)
- iii - Kirghisistan 4.051.000 (1.45%)
- iv - Tajikistan 4.648.000 (1.67%)
- v - Turkmenistan 3.270.000 (1.18%)

Come si vede, il totale non arriva al 17% della popolazione complessiva dell'Unione Sovietica; occorre però segnalare le diverse tendenze dei vari tassi di incremento annuo, che — sul medio lungo periodo — altereranno i rapporti di forza fra le varie repubbliche, se non altro dal punto di vista quantitativo. Infatti, mentre la media URSS di incremento annuo è pari allo 0.67%, con valori addirittura negativi per le repubbliche baltiche, il valore di incremento per l'Asia Centrale è ampiamente superiore al 2% (dal 2.63% del Turkmenistan al 1.75 del Kazakistan).

Questi dati, così come la differente composizione per fasce d'età, evidenziano le pesanti differenze fra parte europea e parte asiatica dell'Unione Sovietica: mentre la prima ha valori in linea con quelli degli altri paesi avanzati, la seconda presenta analogie con i paesi in via di sviluppo. Questa tendenza rimarrà probabilmente immutata nei prossimi anni, così che la percentuale di abitanti le cinque repubbliche sul totale della popolazione sovietica aumenterà notevolmente (fino al 22-23%).

Questo *trend* potrebbe comportare la necessità di ridislocare le sedi dell'attività produttiva, tradizionalmente poste nelle aree occidentali del paese; ciò si scontrerebbe però, non solo con gli alti costi derivanti o con l'opposizione delle repubbliche europee (che vedrebbero diminuire la loro "centralità"), ma anche con l'atteggiamento della classe politica, più sensibile alle istanze della parte europea, dato che da quell'area provengono il maggior numero di governanti (187).

## 2 - *Principali gruppi etnici*

Come già emerso nelle pagine precedenti, nell'Asia Centrale Sovietica coesistono molteplici realtà etniche, talune insediate da secoli, altre lì affluite in seguito a flussi migratori o decisioni politiche del governo sovietico. Fra le prime spiccano per quantità i vari sotto-gruppi del gruppo etnico turco (188) e i Tajiki (di origine persiana). Fra i secondi soprattutto gli immigrati russi.

Interessante vedere l'andamento quantitativo dei vari gruppi indigeni come emerge nei tre censimenti sotto riportati (189):

popolazioni	1926 (in migliaia)	1939	1959
Kazakhi	3.905	3.099	3.581
Uzbeki	3.905	4.844	6.004
Tajiki	979	1.229	1.397
Turkmeni	764	812	1.004
Karakalpachi	146	186	173
Kirghisi	763	884	974

e di quelli immigrati:

popolazioni	1926 (in migliaia)	1939	1959
Russi e Ucraini	2.726	—	7.300
Tatari	119	—	786
Tedeschi	61	—	791
Koreani	—	—	213

Il dato più evidente — e con maggiori ripercussioni — è quello della diminuzione dei Kazakhi, vittime in gran numero della tragica carestia del 1921 e della collettivizzazione forzata delle campagne voluta da Stalin; molti morirono anche in seguito alla “sedentarizzazione” dei gruppi nomadi attuata dopo il 1928. La caduta di popolazione può essere poi spiegata anche con le purghe staliniane in seguito agli scontri del 1928 sulla riforma agraria: la classe comunista locale kazakha lottò (vanamente) per



imporre una riforma mirata contro i russi e gli ucraini lì emigrati, i quali si erano accaparrati le terre migliori (190).

Il decremento, però, non tocca i Tajiki, anch'essi da molto tempo stanziali e dediti all'agricoltura, i quali si opposero tenacemente alle collettivizzazioni degli anni '30, tanto che ricominciarono forme di lotta armata sulle montagne contro l'esercito nazionale sovietico. Non essendo nomadi, però, non vi furono nè i massacri di bestiame che colpirono l'Uzbekistan, il Turkmenistan e altre regioni, nè le conseguenti carestie. Ad essere fisicamente decimata fu solo l'*élite* politica locale, anch'essa comunista, ma sospettata di essere nazionalista e legata al movimento anti-sovietico Basmachi.

Altro dato interessante è l'aumento rapidissimo della colonia di russi e ucraini, chiaramente dovuta non al loro alto tasso di natalità, bensì a massicce ondate di immigrazione che, negli anni '50, li portò a divenire il più numeroso gruppo etnico. Anche l'incremento o la comparsa di altre popolazioni non legate all'Asia Centrale è dovuto alle immigrazioni, spesso coatte, come nel caso delle popolazioni di ceppo germanico.

Si cercava, probabilmente, di alterare l'identificazione istituzionale/territoriale delle singole repubbliche; esse erano sì costruite a grandi linee attorno ad un singolo gruppo etnico preponderante, ma erano anche il frutto di lunghe mediazioni fra le varie etnie, tutte desiderose di allargare al massimo i confini della propria repubblica a scapito delle altre. Il governo sovietico ebbe così buon gioco — così come l'Impero zarista con i khanati neppure un secolo prima — nell'appropriare delle rivalità e degli odi reciproci, che impedirono la formazione di un compatto fronte di popolazioni di origini turche e musulmane. Queste rivalità non sembrano assopite neppure ora; la crisi dello stato centralizzato sovietico sembra anzi rafforzare i dissidi ed i conflitti inter-etnici, tanto che appare irrealistico e prematuro parlare di iniziative comuni delle repubbliche a maggioranza musulmana dell'Asia Centrale (191).

Comunque sia, i vari gruppi etnici centroasiatici hanno incre-

mentato loro quota percentuale sul totale sia della popolazione sovietica, sia della loro repubblica nazionale (192). In particolare:

i - *Uzbeki*: passano dai sei milioni del 1959 ai 12.455.978 del 1979, con un "peso" sul totale della popolazione sovietica del 4.7% (era del 2.9% nel 1959), mentre all'interno della loro repubblica rappresentano il 68.7% (erano il 62.1%);

iii - *Kazakhi*: da 3.581.000. del 1959 ai 6.556.420 del 1979; la percentuale sulla popolazione sovietica raddoppia (dal 1.7 al 2.5) ed aumenta pure quella sulla loro repubblica (dal 30.0 al 36.0%);

iii - *Kirghisi*: dai 974.000 al 1.906.271 rilevati al censimenti del 1979, con un passaggio della quota percentuale sul totale nazionale dallo 0.5% allo 0.7, ed una incidenza all'interno della propria repubblica salita dal 40.5% al 47.9%;

iv - *Turkmeni*: da un milione censiti nel 1959 ai 2.027.913 (con un passaggio dallo 0.55 allo 0.8% a livello nazionale, e una presenza in Turkestan salita, dal 60.9% al 68.4%);

v - *Tajiki*: censiti in 2.897.697 nel 1979, erano solo 1.397.000 nel 1959; rappresentano l'1.1% della popolazione totale sovietica (erano lo 0.7%) ed il 58.8% di quella del Tajikistan (erano il 53.1%).

Come si può notare, tutti questi popoli hanno pressochè raddoppiato la loro consistenza numerica. Nel contempo è costantemente aumentato il legame etnico/territoriale, con una maggiore presenza delle varie nazionalità all'interno delle loro repubbliche; con la sola eccezione dei Kazakhi e dei Karakalpa-chi (193), tutte le altre popolazioni rappresentano almeno il 50% della popolazione globale delle loro repubbliche, arrivando al 70% nel caso dell'Uzbekistan e del Turkmenistan.

Parallelamente i valori percentuali del numero degli appartenenti a questi gruppi etnici che vivono all'esterno della propria repubblica nazionale tendono a diminuire. Infatti, pur aumentando in valori assoluti (194):

nazionalità	1959	1970	1979
Uzbeki	977.110	1.470.378	1.886.971
Kazakhi	834.301	1.064.652	1.267.093
Turkmeni	77.861	108.584	136.218
Kirghisi	131.828	167.449	218.889
Tajiki	345.766	505.963	660.649

tende a diminuire per tutti i gruppi considerati in termini percentuali sul totale dei membri del gruppo etnico:

nazionalità	1959	1970	1979
Uzbeki	16.2%	16.0%	15.1%
Kazakhi	23.0%	20.1%	19.3%
Turkmeni	7.8%	7.1%	6.7%
Kirghisi	13.6%	11.5%	11.5%
Tajiki	24.8%	23.7%	22.8%

In pratica ogni repubblica sembra accentuare la sua caratterizzazione etnica, aggravando le difficoltà che la fallita russificazione di queste regioni ha provocato.

Molte sono le variabili che concorrono ad indebolire — se non a vanificare — il processo di russificazione, fino a pochi anni fa indistinguibile da quello di sovietizzazione: il tasso di crescita delle popolazioni russe europee ormai tendente a zero (195); il ritorno dell'Islam come fenomeno catalizzatore di contrasti e identificazione collettiva, con la ripresa del ruolo guida della moschea e degli ambienti culturali ad essa legati; la maggiore accentuazione delle tematiche nazionali nei programmi dei partiti comunisti delle singole repubbliche; il peggioramento delle relazioni fra alcuni gruppi etnici differenti (ad esempio, fra Azeri e Armeni), che la crisi economica e la minore repressione interna acuisce; la perdita dell'“impero esterno” dell'Europa Orientale e la stessa rinascita dell'identità russa (su cui il nuovo presidente Eltsin sembra puntare molto).

Così, nelle regioni dell'Asia Centrale, il crescente rifiuto della russificazione può anche significare rifiuto della sovietizzazione e

viceversa; gli attacchi contro i discendenti degli immigrati russi, il mancato utilizzo del russo come lingua ufficiale di comunicazione non sono solo manifestazioni di odio verso l'etnia russa, sono anche sfide al sistema socialista di Mosca. Riflettono insomma, le medesime tendenze centrifughe che in altre repubbliche sovietiche vengono espresse tramite dichiarazioni di sovranità o il rifiuto della leva militare.

Una conferma di ciò è fornita dai dati relativi all'utilizzo della lingua russa. I popoli che meno se ne servono sono proprio quelli dell'Asia Centrale: la percentuale di individui che considera il russo come la propria prima lingua, infatti, è minima (e con un trend di incremento altrettanto minimo). Si va dallo 0.5% dei Kirghisi al 2% dei Kazakhi. Per converso l'adesione alla lingua del proprio gruppo etnico è altissima (attorno al 98%). Aumentano — per via dei processi di scolarizzazione — coloro i quali parlano il russo come seconda lingua, ma con livelli decisamente bassi rispetto alle altre popolazioni dell'Unione Sovietica (196).

Un'altra — e più probante — testimonianza delle difficoltà della russificazione, o della *slijanie* (il riavvicinamento) fra i diversi gruppi etnici è data dalla scarsità di matrimoni misti fra le varie nazioni, ed in particolare fra quelle musulmane dell'Asia Centrale. Secondo alcuni studi (197), la percentuale di famiglie miste per un dato gruppo etnico all'interno della sua repubblica è molto bassa per le cinque popolazioni in oggetto:

- i - Tajiki 4.5%
- ii - Uzbeki 3.0%
- iii - Kirghisi 2.0%
- iv - Turkmeni 1.6%
- v - Kazakhi 1.4%

Il processo di fusione fra le varie nazionalità, sembra così scarsamente riuscito: l'appartenenza ad un medesimo gruppo etnico è ancora un elemento della massima importanza per un'unione matrimoniale, e che rivela il permanere di una mentalità tribale non molto differente da quella riscontrata nelle due altre aree in analisi (198).



La diffusione della lingua russa presenta valori percentuali più alti, ma la conoscenza di una lingua non implica l'adesione di un individuo alla società, al modo di vita — ed ancor più — al senso di identità nazionale della cultura che quella lingua rappresenta.

### 3 - *Tensioni economiche, religiose e sociali*

Con l'ascesa di Gorbaciov e con l'inizio della *perestroika* le tensioni interne nelle repubbliche dell'Asia Centrale e del Kazakhstan aumentarono drammaticamente. La stessa politica di riforme politiche ed economiche del nuovo leader del Cremlino, salutata da altre parti come riformistica e liberalizzante, è stata percepita in quest'area come illiberale e penalizzante soprattutto a livello economico, vista la particolare natura del sistema economico dell'Asia Centrale (199). Particolarmente vanno evidenziati i seguenti fattori:

i - durante la cosiddetta "stagnazione brezneviana", Mosca attuò una politica in Asia Centrale tendente ad evitare che disagi sociali, economici o tensioni religiose potessero in qualche modo unificare le divise popolazioni musulmane in un unico movimento popolare anti-sovietico. Questo indirizzo favorì la nascita ed il consolidamento di *élite* politiche locali, ideologicamente allineate a Mosca, ma completamente corrotte ed inefficienti; veri e propri clan mafiosi che arrivarono a "(...) turned a rural settlement into a private empire (...)" (200).

Se tutto ciò ebbe ovviamente pesanti conseguenze sull'economia ufficiale, permise anche — grazie alla mancanza di controlli ed agli interessi clientelari — la creazione di un'"economia ombra" privata molto estesa, che concorreva ad incrementare notevolmente il reddito effettivo (201).

Con l'ascesa di Gorbaciov la situazione mutò radicalmente: sotto lo slogan "lotta alla corruzione, al regionalismo e al nepotismo", la nuova dirigenza sovietica intervenne pesantemente in Asia Centrale. Contemporaneamente si iniziò quella revisione dei meccanismi economici e quell'apertura a forme di impresa private, a tutt'oggi in fase di elaborazione, che modificò lo *statu quo* locale e che scatenò una violenta relazione popolare; come

in tante altre aree dell'Unione Sovietica, la politica economica gorbacioviana, mirata a realizzare una (parziale) liberalizzazione dell'economia, ha prodotto risultati inaspettati e opposti a quelli sperati. La normativa regolante le iniziative private, con i relativi controlli, accertamenti e con le pesanti tasse imposte, ha ridotto invece che aumentare la precedente attività parallela a quella ufficiale, e perciò ne soggetta a tassazioni o controlli. Si è ridotto così il reddito reale della gran parte dei lavoratori, ed è diminuita la quantità di merci e prodotti disponibili sul mercato (proprio quest'anno il fenomeno ha assunto dimensioni catastrofiche in tutta l'URSS).

Va inoltre considerato il legame che esisteva tra economia sommersa e corruzione: la decisa lotta alla seconda ha di fatto coinvolto anche la prima, impedendo a molti capi locali la distribuzione di rendite politiche parassitarie, necessarie per la creazione di un *clan* economico-politico.

Così, l'impatto della *perestroika*, almeno a livello economico, è stato generalmente negativo, e si ovviamente ripercosso sul grado del consenso della gente comune verso la politica e i dirigenti del Cremlino.

ii - Come prima accennato, la *leadership* gorbacioviana, una volta salita al potere, lanciò una vasta campagna contro la corruzione dei gruppi di potere locali, i funzionari di partito, i gangli mal funzionanti dell'apparato burocratico ed i veri e propri *clan* mafiosi rafforzatisi durante gli ultimi anni di Breznev e dei primi anni ottanta.

Nelle varie repubbliche dell'Asia Centrale si erano formate delle *élite* di potere interne al partito comunista, le quali gestivano in modo clientelare e nepotistico (oltre che inefficace) le cariche pubbliche e le strutture produttive locali. La burocratizzazione e l'uniformamento della struttura amministrativa sovietica in seguito alla caduta di Krushov aveva sicuramente favorito il lento emergere di questi *clan*, ma a permettere loro un ulteriore rafforzamento contribuì la politica della *slijanie*, ossia del riavvicinamento fra le diverse etnie.

In pratica, seppur in modo informale ed ufficioso, venivano

fissate nelle varie repubbliche quote determinate riguardanti l'accesso a posti di potere e la distribuzione di cariche per i vari gruppi etnici. Si venivano così a creare *élite* locali chiuse non ostili a Mosca, e che accettavano la diffusione del russo come lingua di comunicazione (202), secondo quanto richiesto dal centro; per converso, questa politica permetteva l'aumento di abusi, di una gestione del potere clientelare ed inefficiente, la ramificazione su tutto il territorio (ed in ogni settore produttivo) di questi *clan*. Ancora più negativo (per la dirigenza sovietica) era però un'altra conseguenza: quella di permettere l'identificazione di uno specifico gruppo etnico in una determinata classe politica locale, a quello etnicamente simile; in pratica si venivano a creare delle classi politiche nazionali, importantissime nel processo di identificazione etnica delle masse (203).

Con Gorbaciov questa situazione si modificò: una delle sue prime azioni fu proprio quella contro i grandi gruppi di potere, ostili a qualsiasi innovazione o riforma; nel 1986, ad esempio, egli sostituì d'autorità più di metà dei membri di tutti i Comitati Centrali dell'Asia Centrale. Nel solo Uzbekistan — dove i “comitati d'affare” erano particolarmente forti, e conosciuti come “mafia uzbeka” — si procedette all'espulsione di decine di migliaia di tesserati dal Partito Comunista, a tutti i livelli; inoltre, ufficiali e burocrati vennero destituiti, tenutari di negozi e di rivendite sostituiti, direttori di *kolkhoz* chiamati a rispondere in tribunale delle loro malversazioni, e così via.

Nella lotta alla corruzione e alla inefficienza, Mosca adottò la pratica dell'inviare commissari speciali e — soprattutto — tentò di introdurre un criterio “meritocratico”: si cercò di privilegiare l'abilità e le capacità di gestione dei candidati alle varie cariche, prescindendo dal criterio della nazionalità. Il risultato fu la dissoluzione del tacito accordo fra potere centrale e potere periferico: la regola chiave della *sljanie*, quella basata sulla ripartizione degli incarichi secondo quote ufficiose assegnate ai singoli gruppi etnici, veniva infatti totalmente stravolta. Nei primi tempi, anzi, Gorbaciov preferì la nomina in Asia Centrale di dirigenti russi piuttosto che locali, non fidandosi di questi ultimi.

Ovviamente queste drastiche misure gli alienarono la simpatia di tutto l'apparato burocratico coinvolto nel malgoverno regionale, anche se — sul medio periodo — hanno permesso l'immissione di un numero non irrilevante di uomini più vicini al nuovo corso, e meglio disposti verso *glasnost* e *perestroika* dei precedenti (204).

iii - un'ulteriore cambiamento nella politica interna sovietica sopravvenuto con la nuova dirigenza, fu la ripresa dell'opera di russificazione delle regioni centroasiatiche. Questa politica era, per un verso, diretta conseguenza dell'abbandono della *sljanie* brezneviana, e quindi del principio della ripartizione fra etnie, e della sostituzione di decine di migliaia di dirigenti e di uomini dell'apparato ormai compromessi. Non fidandosi dei vertici locali, Mosca perseguì una politica di nomine che penalizzò fortemente le etnie turche, a favore di personalità provenienti dalle regioni europee dell'URSS.

Ma il rilancio della russificazione non fu solo una conseguenza indiretta di tutte queste sostituzioni: Gorbaciov intese rilanciare l'utilizzo della lingua russa fra le popolazioni della regione; a tal fine, impose molte nuove cattedre di russo nelle varie repubbliche centroasiatiche, e procedette alla sostituzione di insegnanti locali con professori slavi, soprattutto originari della Russia e dell'Ucraina (205).

Questa politica, sicuramente sgradita dalle popolazioni locali, sembra sia stata travolta dall'emergere delle tensioni nelle varie repubbliche. Certo il tentativo di imposizione del russo come lingua di comunicazione ha prodotto la reazione contraria, rafforzando i dialetti e le lingue locali come elemento di identificazione nazionale.

Più ancora, la recente dichiarazione di sovranità della Russia, e l'avvio di una politica economica e legislativa autonoma rispetto a quella dell'URSS (206), sta producendo mutamenti che andranno certamente seguiti nella loro evoluzione. Per il momento si può dire che l'immagine stessa di una Unione Sovietica russocentrica sembra mutata, se non altro a livello psicologico.

La nuova dirigenza russa (Eltsin e gli altri radicali) sembrano



aver preso coscienza degli enormi potenziali industriali, minerari ed umani della più importante repubblica sovietica, e sembrano intenzionati a sfruttarli per il benessere russo. Le richieste del mercato interno della loro repubblica dovrebbero cioè avere la preminenza su quelle del mercato sovietico; soprattutto una legge del parlamento nazionale russo prevede che ogni contratto per l'alienazione o lo sfruttamento di beni e risorse della repubblica — preso dal governo centrale sovietico senza il preventivo assenso russo — debba essere considerato nullo.

Questo atteggiamento potrebbe creare dualità di potere pericolose con il governo federale, (principalmente per l'immagine di Gorbaciov e per la solidità della sua *leadership*) o produrre tensioni con le altre repubbliche che attualmente beneficiano delle materie prime russe.

iv - per comprendere quale settore economico sia fondamentale nelle repubbliche dell'Asia centrale, è sufficiente analizzare il tasso di urbanizzazione di queste popolazioni, e confrontarle con altre repubbliche sovietiche.

Stime sovietiche danno i seguenti valori percentuali:

gruppi etnici	1959	1970	1979
Uzbeki	21.8	24.9	29.2
Kazakhi	24.1	26.7	31.6
Turkmeni	25.4	31.0	32.3
Kirghisi	10.8	14.6	19.6
Tajiki	20.6	26.0	28.1
Russi	57.7	68.0	74.4
Ucranini	39.2	48.5	55.6

Le differenze indicano chiaramente la preponderanza delle attività agricole su quelle industriali o sul terziario. Storicamente, del resto, l'Asia Centrale ha fornito la quasi totalità del cotone prodotto dall'Impero zarista e poi dall'Unione Sovietica; in un

secondo tempo, grazie alla politica sovietica di sussidi ed agevolazioni (207), anche la produzione di grano ed ortaggi è andata aumentando notevolmente.

In realtà, lo sforzo di aumentare la produzione non poteva essere mantenuto indefinitamente, a causa della crescente quantità di sovvenzioni necessarie, dell'impoverimento continuo di una terra sfruttata indiscriminatamente e anche per via di un impatto ambientale ormai insostenibile (208). L'irreparabile essiccamento ed il contemporaneo aumento della salinità del Lago d'Aral hanno ridotto la quantità d'acqua disponibile per l'irrigazione (209), e quindi anche il numero globale di ettari coltivati. Nei soli anni 1985-1987, la maggioranza di *kolkhoz* e *sovkhov* ha subito una diminuzione della propria resa per ettaro del 10-15% nella produzione di cotone. Inoltre, almeno il 44% delle terre irrigate presentano un elevato tasso di salinità, tanto da far temere che possano divenire inutilizzabili a scopi agricoli.

I possibili rimedi tecnici, oltre che dubbi sono enormemente costosi; finora, Mosca ha continuato ad investire decine di miliardi di rubli in questa direzione, oltre a provvedere al ripianamento di tutte le perdite che i bilanci delle aziende agricole hanno fatto registrare, ma Gorbaciov sembra seriamente intenzionato a tagliare il più possibile sussidi e finanziamenti (210). Ovviamente, se attuata, una misura di questo genere non potrà che riflettersi negativamente sul grado di sostegno e di appoggio alla attuale *leadership* delle popolazioni locali, già in fermento.

L'*élite* politica e burocratica centroasiatica inoltre, pur mantenendo un atteggiamento moderato e di dialogo con Mosca (consapevole anche delle debolezze strutturali della loro regione), non ha mai perdonato a Gorbaciov la dura lotta da questi scatenata contro la corruzione. La perdita di prestigio, di potere — ed anche di “denaro nero” — ha certo creato malumori, ed un astio verso i riformisti moscoviti, emerso pienamente durante l'ultimo congresso del Partito Comunista. Sulla fedeltà e sostegno alla *perestroika* da parte di questa *élite*, dunque, si possono sollevare molti legittimi dubbi.

v - Altro elemento di tensione è lo stato generale dei servizi sociali ed assistenziali: già precario ed inefficiente in tutta l'URSS, in questa regione si trova in una situazione ancora peggiore. Anche il livello medio di scolarizzazione e l'accesso ai gradi superiori di istruzione, il reddito medio pro-capite, ed in generale il livello di vita nelle repubbliche centroasiatiche sono inferiori alla media sovietica (211).

Prendendo infatti come esempio l'Uzbekistan (per le altre repubbliche centroasiatiche i valori sono qualitativamente simili), il reddito medio pro-capite in questa repubblica non raggiunge i due terzi di quello pro-capite di tutta l'Unione Sovietica, con in più una tendenza negativa (il divario fra i due redditi starebbe cioè aumentando). Lo stesso accade per i consumi pro-capite. Più specificatamente:

	1965	1970	1975	1976
reddito in % di quello URSS	64.5	61.6	63.6	62.7
consumi in % di quelli URSS	67.4	65.2	64.2	63.7

Similmente, il livello medio di istruzione è decisamente più basso in Asia Centrale, rispetto ai valori rilevabili nelle altre repubbliche. Il numero di individui con istruzione superiore per gruppo etnico ogni 1000 abitanti dà infatti i seguenti valori(212):

Gruppo etnico	1959	1970
Uzbeki	9	24
Kazakhi	11	29
Turkmeni	11	25
Kirghisi	9	26
Tajiki	8	21

Altri gruppi etnici presentano invece numeri più elevati, come i russi (25 nel 1959 e 45 nel 1970), i georgiani (57 e 84) e gli armeni (38 e 55).

Ma elementi di disagio sociale ancora più gravi sono rappresentati dalla gravissima situazione ambientale; l'uso massiccio di pesticidi e di fertilizzanti per le coltivazioni, il decremento della quantità d'acqua disponibile e la sua pesante contaminazione hanno provocato un allarmante aumento dei casi di tumore e altre malattie.

Soprattutto negli ultimi due decenni è andata aumentando in certe aree la mortalità infantile, in controtendenza rispetto alla maggioranza delle altre repubbliche sovietiche. Secondo alcuni studi medici, ciò sarebbe dovuto proprio all'inquinamento del suolo e delle acque che potrebbe provocare danni genetici alle popolazioni future (tracce di pesticidi e altri veleni sono state infatti riscontrate nel sangue di molte donne fertili e nel latte per bambini). Infine, l'aumento continuo di disoccupati è un'ulteriore causa di tensioni nell'area.

Tutte queste tematiche, brevemente tratteggiate sono quindi fattori di destabilizzazione del sistema vigente: tensioni ed occasionali — ma violente — rivolte o scontri inter-etnici non potranno che acuitizzarsi, se non si invertirà l'attuale tendenza al peggioramento delle condizioni di vita e della situazione economica.

Quello che va ribadito ancora una volta è il contrasto fra l'atteggiamento delle popolazioni — decisamente ostile a Mosca e alle etnie slave — e la sostanziale moderazione delle varie élite politiche centroasiatiche; queste ultime sembrano voler gestire la situazione con una politica di basso profilo, di mediazione più che di scontro con la capitale. Sembrano inoltre, fare solo relative concessioni alle tendenze fondamentaliste ed estremiste dell'Islam.

Le ragioni di questo comportamento possono essere ricercate nei numerosi avvicendamenti ai posti direttivi decisi d'autorità da Mosca, cosa che ha favorito una presenza maggiore di gorbacioviani; soprattutto sembra moderare i capi politici locali la loro consapevolezza della debolezza strutturale del sistema economico vigente in Asia Centrale: senza i continui trasferimenti di rubli



a fondo perduto, senza il ripianamento delle perdite dei *sovkhos* e della industrie da parte del Cremlino, senza i massicci investimenti tendenti a limitare il degrado e la perdita di fertilità delle terre (dovuta all'aumento di salinità nel terreno e nella diminuzione della disponibilità d'acqua), difficilmente le singole repubbliche potrebbero far fronte alla grave crisi economica, o mantenere un sistema sociale che — pur con servizi scadenti — assicura al cittadino molto più di quanto non facciano i paesi limitrofi (Pakistan, Afghanistan, India, etc.).

## C) ANALISI STORICA

### 1 - *L'Asia Centrale e l'Impero zarista.*

Nonostante la penetrazione vera e propria della Russia in Asia Centrale si sia verificata nel XIX secolo, contatti e relazioni fra le due regioni sono di molto precedenti, e fatti risalire — tradizionalmente — al secolo XVI (213). Queste relazioni con i khanati rimasero improntate ad un concetto di parità reciproca fino all'inizio del XVIII secolo, ossia fino all'avvento di Pietro il Grande: con lui, la politica russa si modifica radicalmente.

#### a) *I primi tentativi di conquista.*

Come sopra accennato, con l'ascesa nel 1682 di Pietro I il Grande (214) la politica zarista di contatti diplomatici e di esplorazione geografica fu incrementata e razionalizzata; a differenza di quanto avvenuto in passato, però, lo zar non si rivolse più ai *khan* di Khiva e Bukhara (il khanato di Khokand verrà a formarsi solo verso la fine del XVIII secolo) come a dei suoi pari, bensì come a dei suoi sottomessi, in una posizione di vassallaggio. L'atteggiamento dello zar, al contrario di quanto ci si sarebbe potuto aspettare, non trovò opposizione fra i vari *khan*, i quali anzi, a più riprese, compirono nei suoi confronti atti volontari di sottomissione (215). In realtà questo atto di sottomissione era per lo più inteso come una mera formalità, e non aveva riflessi sulla conduzione effettiva della politica dei khanati. Per l'Impero russo costituirono comunque dei prece-

denti storici con i quali giustificare le rivendicazioni zariste future.

Nel corso del secolo XVIII iniziò la reale penetrazione russa verso quei territori, con la costruzione di successive linee fortificate a scopo difensivo. La necessità di raggiungere una linea di frontiera fortificabile, che permettesse all'Impero zarista di proteggere carovane e coloni dalle incursioni e dalle razzie dei nomadi, fu sempre la giustificazione addotta dalla diplomazia russa agli stati esteri — e dai militari russi ai propri governanti civili (216) — per le continue avanzate in Asia. Queste ultime portarono alla presa di possesso del fiume Ori, del Lago d'Aral e alla costruzione della città di Orenburg (la città diventerà presto il centro dell'amministrazione e delle relazioni diplomatico-commerciali per l'Asia Centrale).

In questa fase, le motivazioni reali dell'avanzata furono eminentemente commerciali: si era interessati a sviluppare il commercio russo fino all'India e ad incrementare gli scambi con i khanati. Le tensioni in Europa, con la Cina e l'instabilità dell'area in questione, fecero sì, però, che l'interesse di Pietroburgo verso l'Asia Centrale si eclissasse per un certo periodo, senza aver conseguito molti risultati tangibili.

b) *L'affermazione del dominio russo.*

Con il secolo XIX, la Russia si riaffacciò nello scacchiere asiatico con tutta una serie di iniziative militari che permisero l'acquisizione di nuovi territori e di vantaggiose frontiere (217). Per quanto riguarda l'area più propriamente centroasiatica, nella prima metà del XIX secolo l'attenzione del Governatore di Orenburg fu attirata soprattutto dai Kirghisi delle steppe occidentali, la cui sottomissione fu resa più efficace e reale dalla promulgazione di regolamenti amministrativi nel 1822.

Nei confronti dei khanati, intanto, si andavano preparando delle vere e proprie spedizioni militari; questo atteggiamento più aggressivo era in parte dovuto alla maggior consapevolezza della propria superiorità bellica, in parte era causato dall'espansionismo inglese in India. Entrambe le potenze europee si accusavano

di voler minacciare i reciproci territori, ed entrambe cercavano di porre "il più lontano possibile dalle proprie frontiere le linee di difesa avanzate" (218).

Comunque sia, la prima campagna militare vera e propria contro i khanati fu quella organizzata nell'inverno 1839-1840 contro Khiva e giustificata con la necessità di liberare numerosi coloni russi, rapiti e ridotti in schiavitù dagli uzbeki (219). A causa delle violente nevicate, la spedizione si risolse in un disastro, l'armata russa dovendosi ritirare senza neppure aver raggiunto Khiva.

Dopo il periodo di stasi seguito alla guerra di Crimea, le iniziative russe si intensificarono: nel 1865, il Governatore militare di Orenburg, nonostante il parere contrario di molti esponenti del Governo (e soprattutto del ministro degli Esteri Gorchakov), approfittò di tensioni fra i khanati rivali per organizzare una spedizione militare che portò alla presa di Tashkent. La città sarebbe rapidamente divenuta il nuovo centro commerciale e politico russo in Asia Centrale (220). L'anno dopo, nel 1866, un'armata zarista sconfisse duramente l'esercito dell'*amir* di Bukhara, il quale fu costretto ad accettare un trattato preliminare favorevole alla Russia. Ciò spinse i *mullah* a reagire: puntando sulla loro influenza popolare, essi forzarono l'*amir* ad intraprendere una nuova campagna militare, conclusasi disastrosamente per lui. Un nuovo accordo sancì poi la pesante influenza russa sul khanato.

Nel 1873, dopo una breve vittoriosa campagna, un trattato fu imposto da Pietroburgo anche a Khiva, mentre il turbolento ed instabile khanato di Khokand si dissolveva in seguito alla conquista militare del 1876. Così, nel giro di dieci/quindici anni, l'intera area dell'Asia Centrale cadde sotto il dominio — diretto od indiretto — dell'Impero zarista. Pietroburgo non seppe però sfruttare a fondo le opportunità economiche e commerciali che queste conquiste offrivano: la decisione di mantenere formalmente la sovranità dei khanati di Khiva e Bukhara non permise un'azione energica di modernizzazione (del resto l'intero Impero era in condizioni di generale arretratezza) mentre l'asfittico

commercio russo trasse solo marginali vantaggi dall'apertura di nuovi mercati protetti (221).

Notevoli vantaggi vennero però all'Impero in altri settori:

i - in primo luogo la possibilità di disporre del cotone coltivato in Asia centrale, indispensabile per i filati russi, e la cui produzione poteva ora essere aumentata tramite la specializzazione. Seguendo la prassi di molti altri paesi colonialisti, la Russia modificò la produzione agricola centroasiatica originaria, basata su di una molteplicità di prodotti agricoli (cotone, cereali, ortaggi, etc.), per favorire la produzione monoculturale del cotone. L'Impero veniva concepito come un tutto organico, all'interno del quale le singole province, specializzandosi, fornivano i loro prodotti (222).

Se la monocultura permetteva l'aumento di produzione di un determinato prodotto agricolo, presentava però lo svantaggio di ridurre l'autosufficienza dell'area agricola in questione. Ne aumentava così la dipendenza da altre economie agricole per la fornitura di alimenti, e favoriva lo scoppio di carestie durante i periodi di instabilità politica. La presenza di un forte potere centrale era infatti necessaria per l'organizzazione degli scambi di prodotti e di derrate alimentari all'interno di una struttura statale così vasta come quella zarista.

Inoltre la monocultura, se permise un incremento della produzione generale ed una razionalizzazione degli interventi, a lungo termine contribuì all'impoverimento crescente del terreno, eccessivamente sfruttato, e che proprio in questi anni si riflette in una pericolosa (e costosa) flessione della produzione.

ii - un'altro vantaggio conseguito fu la possibilità di inviare numerosi coloni russi in quelle regioni, i quali ebbero la possibilità di usufruire delle terre più fertili. Il mescolamento delle diverse etnie non produsse però alcun amalgama, come è ben constatabile oggi: nè i numerosi tentativi di imporre il russo, nè l'attacco al "sistema della moschea" come centro educativo e di ritrovo (con tutto il conseguente potere persuasivo a disposizione dei *mullah*) sono mai riusciti ad attenuare il senso di identità



etnico e religioso delle popolazioni centroasiatiche. La decisione zarista di mantenere in vita i khanati come stati formalmente sovrani è certamente stata una causa del fallimento di questa politica: le popolazioni locali hanno avuto un preciso punto di riferimento e identificazione fino alla rivoluzione bolscevica (223).

## 2 - L'Asia Centrale all'interno dell'Unione Sovietica.

All'inizio del nuovo secolo, l'Asia Centrale sembrava ben protetta dai vari fermenti rivoluzionari e dalle influenze dei *jadid* (riformatori) musulmani che altrove premevano per delle riforme sia sociali sia politiche. I deboli tentativi effettuati a Bukhara per l'innovazione delle *madrasah*, le scuole islamiche legate alla moschea, avevano scatenato la violenta opposizione dei potenti *mullah*, ed erano falliti.

La presa di coscienza della situazione di inferiorità dei paesi musulmani rispetto all'Europa era di pochi, un'*élite* numericamente poco influente e di cui l'*establishment* locale (*amir*, *mullah*, notabili) diffidava. Mancava quindi un movimento riformista quantitativamente rilevante; il disagio sociale si esprimeva tramite i soliti canali della rivolta sociale, del banditismo (224) e dei moti insurrezionali legati ad avvenimenti contingenti (levata di tasse, aumento dei prezzi di beni di prima necessità, ecc.): l'ideologia dei soviet avrebbe certo incontrato numerose difficoltà.

### a) *Le resistenze alla sovietizzazione.*

Le brevi esperienze liberali dell'Impero zarista, con la prima Duma del 1905 e la seconda del 1907 non videro una grande partecipazione musulmana, e ancor meno di rappresentanti dell'Asia Centrale: nella prima Duma mancavano del tutto rappresentanti della *guberniia* del Turkestan, e vi erano solo quattro kazakhi; nella seconda salivano a dieci gli eletti dell'Asia Centrale.

La breve vita di questi organismi parlamentari non permise il rafforzamento delle schiere riformiste nella regione (225), scossa

— proprio in quegli anni — da endemiche rivolte e dal fenomeno del banditismo, esploso all'indomani della rivoluzione del 1905, con connotazioni spiccatamente anti-russe, più che anti-zariste. Il disagio sociale trovava sbocco — come oggi del resto — in violenze etniche, non in un coerente progetto politico di riforma. Non appena ripreso il controllo della situazione in tutto l'Impero, l'esercito e la polizia zariste non tardarono a soffocare le rivolte. Nell'estate del 1916 nuove rivolte scoppiarono inaspettate in Asia Centrale: ancora una volta erano estemporanee manifestazioni dell'exasperazione popolare, fortemente canalizzate contro la comunità russa (226), e duramente represses.

La rivoluzione di Febbraio, così, pur non vedendo attivamente impegnati degli esponenti centroasiatici, fu generalmente ben accolta: era l'ovvio sollievo per la caduta di un regime ostile, non la partecipazione alle idee del nuovo governo. Del resto gli stessi soviet della regione — formati quasi esclusivamente da russi — nel creare un Comitato Esecutivo Provvisorio fecero ricorso a molti elementi militari, secondo i quali erano necessarie misure per impedire insurrezioni nazionalistiche nella regione (227).

La seguente rivoluzione d'Ottobre vide l'assoluta neutralità delle popolazioni locali, rimanendo la lotta politica all'interno delle diverse fazioni russe. Neppure il fronte dei musulmani era però compatto, nonostante la creazione di un Concilio Centrale dei Musulmani: le inconciliabili differenze tra *jadid* e *mullah* conservatori, fra riformatori e *amir*, come pure le mai sopite ostilità etniche impedirono la creazione di un fronte compatto anti-russo e anti-sovietico che, se effettivamente realizzato, avrebbe potuto produrre ben altri risultati. Tornano qui i limiti — che sembrano strutturali — delle società a forte caratterizzazione tribale ed etnica (228): le rivalità di potere, le lotte attorno alle interpretazioni dottrinali del Corano, le differenze etniche percepite come barriere insormontabili sono tutti elementi che favoriscono la sconfitta dinanzi ad un nemico determinato e compatto.

Infatti, il Congresso, organizzato dal Concilio dei Musulmani e riunitosi a Khokand, decise di proclamare unilateralmente la

autonomia dell'Asia Centrale all'interno di una futura federazione di repubbliche sulla base del programma bolscevico per le nazionalità; il consiglio di Khokand, però, non aveva nè i mezzi finanziari nè quelli militari per sostenersi. Un aiuto decisivo sarebbe potuto venire dall'*amir* di Bukhara, ma questi — ostile ai riformatori che detenevano la maggioranza nel Consiglio — rifiutò qualsiasi aiuto. Dichiarato "antisovietico e controrivoluzionario" il governo islamico fu abbattuto nel febbraio 1918, mentre la città veniva saccheggiata e la popolazione massacrata dalle truppe dell'Armata Rossa.

b) *La sovietizzazione dell'Asia Centrale.*

Lo sfortunato tentativo di Khokand non fu però l'unica manifestazione di spirito autonomistico o indipendentistico della regione: i khanati ancora esistenti di Khiva e di Bukhara, potevano rappresentare un serio pericolo per il nascente stato sovietico. Dal 1918 fino al 1922, infatti, le armate bianche controrivoluzionarie sostenute dall'Occidente, le divisioni fra i gruppi comunisti di etnia diversa, la decisione dell'*amir* di Bukhara di continuare la lotta e la diffusione del movimento *Basmaji* (229) fra i musulmani centroasiatici impedirono il consolidamento del potere dei soviet. Al di là dei singoli fatti storici, la cui narrazione non rientra fra gli scopi precipui di questo lavoro, è di qualche interesse porre in evidenza la molteplice natura degli scontri politici e sociali di quel tempo:

i - innanzitutto emerse lo scontro fra comunisti e "controrivoluzionari", riguardante in un primo tempo quasi esclusivamente la comunità russa. I rivoluzionari — pur ottenendo il predominio politico — non operarono una radicale epurazione degli uomini del passato regime, dato il timore di insurrezioni nazionalistiche nell'area. I gruppi riformisti locali, in seguito, si avvicinarono agli esponenti del nuovo governo, e dai quali si aspettavano quella perequazione sociale ed economica proposta invano agli *amir* locali. Dapprima accettati dai soviet centrali russi e poi sconfessati come "borghesi" non appena le minacce delle armate bianche e del blocco occidentale divennero meno pericolose, i riformisti locali non sembrano aver influito notevolmente sulla

definizione delle politiche per l'Asia Centrale, anche a causa della diffidenza di Mosca verso i gruppi comunisti periferici.

La vecchia *élite* politica del luogo, pur non opponendosi alla prima rivoluzione (quella di Febbraio), prese sempre più le distanze dai soviet, per arrivare allo scontro aperto in seguito al progressivo rafforzamento del potere comunista agli inizi degli anni venti, senza mai unirsi però con i riformisti in contrasto con i soviet. Tutto il fronte islamico rimase indebolito da questa divisione, così che la vittoria sovietica risultò agevole (230).

Alcune decisioni dell'*amir* di Bukhara — il più valido antagonista dei sovietici nella regione (231) — poi si rivelarono disastrose a livello economico: dopo la seconda rivoluzione, con la carestia ancora imperversante, decise la sospensione di tutti gli scambi economici con le zone sovietiche, strangolando l'economia — tendenzialmente monoculturale — che necessitava di prodotti alimentari dalla Russia e dell'intervento di tecnici russi per i sistemi di irrigazione delle piantagioni di cotone. L'acuirsi della crisi economica gli alienò l'appoggio di gran parte della popolazione (232).

ii - lo scontro interno ai comunisti, con la sconfessione dei gruppi di giovani comunisti kazakhi e turkmeni da parte di Mosca, e con la rivolta di molti esponenti della nuova Repubblica del Popolo di Bukhara va visto come un progressivo irrigidimento del nucleo dirigente centrale verso i soviet e le associazioni rivoluzionarie periferiche.

Nei periodi immediatamente successivi alla rivoluzione di Ottobre, allorchè la nuova dirigenza era pressata da gravi minacce interne ed esterne al paese, Lenin e gli altri *leader* adottarono una tattica flessibile, che tendeva a superare le differenze e le divisioni fra i vari gruppi rivoluzionari, del resto evidenti in un paese così vasto e così eterogeneo. Per attrarre il maggior numero possibile di riformisti nelle aree periferiche dell'Impero russo si sostenne il concetto di nazionalità come elemento base per l'edificazione della futura federazione.

Una volta superata la grave crisi economica e militare, però, le



tematiche chiave divennero non più le nazionalità, bensì la lotta per l'eguaglianza sociale e la "normalizzazione" ideologica dei vari soviet. Da qui presero il via le varie sconfessioni e le purghe dei partiti comunisti (o delle associazioni giovanili) via via che essi si univano al Partito Comunista Russo; uno sforzo maggiore fu poi compiuto nel 1923 — e che vide Stalin attivamente impegnato — per rimodellare le repubbliche centroasiatiche (233) sorte con spiccate caratteristiche autonomiste.

iii - il rimodellamento dell'Asia Centrale sopra accennato, iniziato nei primi anni venti e proseguito poi con aggiustamenti e cambiamenti per tutti gli anni '30, riacutizzò lo scontro tra comunisti locali e centrali, come pure aumentò le divisioni fra le diverse etnie musulmane della regione.

Infatti ogni *élite* politica locale premeva perchè i confini delle repubbliche fossero modellati ad esclusivo vantaggio del gruppo etnico di appartenenza: così i Kazakhi difendevano l'idea di un "Grande Kazakhistan"; i Kirghisi e gli Uzbeki propugnavano rispettivamente una "Grande Kirghisia" e un "Grande Uzbekistan", inglobante le altre etnie; a Khiva si difendeva l'idea di una repubblica del Khwarazm comprendente sia le aree a maggioranza Uzbeka sia la Repubblica Autonoma del Turkestan.

Tutti questi progetti erano, se vogliamo, la continuazione dell'ideale d'unità dell'Asia Centrale, per anni rappresentato dalla vagheggiata unione di tutti i musulmani dell'area in uno stato islamico indipendente. Questo ideale era però viziato da un acceso nazionalismo: ogni etnia, in pratica, concepiva l'unità politico-amministrativa dell'Asia Centrale, come la predominanza sociale-politica e culturale del proprio gruppo etnico sugli altri.

Il progetto, seppur impraticabile, era tuttavia temuto ed avversato dai comunisti russi, i quali modellarono le strutture amministrative della regione con lo scopo di frazionare al massimo le unità amministrative. Furono così create cinque diverse repubbliche, con l'aggiunta di altre repubbliche, di *oblast* (province) e di *okrug* (circondari) autonomi al loro interno (in modo da indebolirle ulteriormente).

Ancora una volta, quindi, il progetto di un'unione dei musulmani in un'unica realtà statuale si scontrò con gli antagonismi e le rivalità etniche, e da queste venne sconfitto. Il dato religioso, proprio come nelle altre aree studiate in questo scritto, si rivela più debole di quanto spesso pensino gli occidentali, incapace di unificare veramente una società come quella a base tribale, strutturalmente disgregata e tendenzialmente acefala.

Oggigiorno il quadro non sembra mutato: nonostante il forte revival islamico, il ritorno all'afflato religioso e la diffusione di ideali (od ideologie) fondamentaliste, i musulmani presenti all'interno dell'Unione Sovietica appaiono divisi ed in reciproco antagonismo. Ad una prima divisione fra sunniti e sciiti, seguono poi successive differenziazioni, prevalentemente a base etnica, tutte fonti di violenza e di faide periodiche. Gli odi reciproci fra le varie etnie superano spesso quelli verso comunità immigrate nel passato (la comunità russa o quella tedesca, per citare due esempi), o abbraccianti un altro credo religioso (234).

I soldati dell'Armata Rossa divengono così, agli occhi dell'Occidente, elemento di mediazione e di stabilità, la cui presenza è necessaria per ridurre la conflittualità inter-etnica, e per assicurare la tranquillità in quella regione. Un ruolo ben diverso da quello di "normalizzatori" o di repressori che hanno assunto durante le prove di forza fra Mosca e le repubbliche baltiche: lì non vi erano conflitti etnici o religiosi locali da pacificare; la presenza dell'Armata Rossa aveva un ruolo di semplice intimidazione contro l'*élite* politica baltica, decisa a percorrere la strada dell'indipendenza e della separazione da Mosca.

La moderazione nei comportamenti e nelle scelte dei dirigenti delle repubbliche centroasiatiche è una conferma di quanto già detto. La paura di un'esplosione incontrollata di violenze etniche, di una destabilizzazione politica e sociale di tutta la regione, fatto che comporterebbe costi sociali ed economici elevatissimi, è certo un'elemento frenante per le rivendicazioni nazionali; in un certo senso la stessa posizione di Mosca ed il suo ruolo "super-partes" ne esce rafforzato (235).

È comunque difficile prevedere sviluppi futuri: un'analisi razionale delle difficoltà economiche in cui tutta l'URSS si dibatte, e delle molte conflittualità latenti nella regione, dovrebbe consigliare prudenza e pragmatismo alle varie classi politiche regionali. La medesima congiuntura economica e il deterioramento della situazione sociale sembrano però agire in senso opposto: radicalizzazioni, estremismi e spinte centrifughe dal basso sono il naturale sfogo dell'insoddisfazione popolare.

A livello sociale, infatti, il risentimento per una situazione di crisi generalizzata si esprime con il rifiuto dell'"altro", inteso in senso sociologico; questo processo di emarginazione delle minoranze più immediatamente percepibili (236) può sfociare in vera e propria violenza, funzionale a cementare il senso di identità della singola comunità (o del singolo gruppo sociale). In un'area — come quella centroasiatica — dove vivono un così gran numero di gruppi e sotto-gruppi etnici questi meccanismi porterebbero ad una "libanizzazione" di tutta la regione, con effetti gravissimi per la stabilità dell'intero continente asiatico (237).

Un ulteriore elemento da considerare, nel caso di una dissoluzione dell'Unione Sovietica, è poi la presenza di grandi quantitativi di armi nucleari, sia tattiche che strategiche. Se le ultime sembrano — almeno per il momento — ben custodite dall'Armata Rossa, il discorso muta per le armi nucleari di teatro: molte di queste non sembrano sufficientemente protette nel caso di una sollevazione popolare generale. Questi ordigni potrebbero quindi cadere nelle mani di *élite* politiche, o frazioni di *élite* politiche, impegnate in una lotta per la supremazia di opposte comunità etniche, facili prede di radicalismi ed estremismi; un utilizzo di tali armi non può quindi essere escluso. Il possesso (probabile o certo) di ordigni nucleari da parte di stati limitrofi all'Asia Centrale sovietica (Cina, India, Pakistan) e la presenza di molte altre conflittualità (238) regionali, rende ancora più pericolosa l'idea della disintegrazione delle Forze Armate sovietiche.

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

- (1) DUPREE L., *Afghanistan*, Princeton, 1973, p. 59
- (2) Si veda il concetto islamico di studio e autorità in FIORANI PIACENTINI V. *Il pensiero militare nel mondo musulmano*, vol. I, pp. 12-13 e pp. 59-90.
- (3) il tentativo di negare il carattere sostanzialmente destabilizzante della struttura tribale, specie se nomade, verso il potere statale centrale, con l'esempio della clamorosa espansione del giovane stato islamico nel I secolo d.H. non soddisfa; al contrario lo stato islamico poté iniziare il suo consolidamento e la sua espansione solo dopo aver almeno parzialmente "imbrigliato" la tendenziale anarchia delle tribù nomadi, utilizzandole militarmente ma limitandole politicamente. A questo proposito vedi l'acuto lavoro di DONNER MCGRAW F., *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981, soprat. cap. I-II-V-VI
- (4) Vedi: *The Cambridge History of India*, Cambridge, 1929, 6 voll., vol. III, pp. 228-250
- (5) Fondatore dell'Impero Moghul
- (6) Fino al 1556, quando vennero sconfitti dal celeberrimo Akbar nella seconda battaglia di Panipat; con essa vi fu l'estromissione degli afgani dalle lotte per il possesso del potere in India per circa due secoli
- (7) Come già accennato, le lotte intra-etniche sono una costante dell'area. L'odio fra i due gruppi era tale, che gli Abd 'ali divennero addirittura le truppe preferite da Nadir Shah
- (8) Sulla figura di Nadir Shah vedi: FRASER J., *The History of Nadir Shah, formerly called Thamas Kuli Khan, the present Emperor of Persia...*, London, 1742
- (9) La parola "Durrani" da Ahmad Shah in poi divenne il nuovo nome della confederazione degli Abd 'ali, dall'appellativo di cui si fregiava Ahmad Shah: "Durr-i Durrani", in pashtu "Perla delle perle"
- (10) FRASER-TYTLER W.K., *Afghanistan: a study of political developments in Central and Southern Asia*, London, 1967, p. 63
- (11) *Cambridge History of India*, Cambridge, 1929, 6 voll., vol. V, p. 483
- (12) Ricordiamo nuovamente come, parlando di confini, non si intendano frontiere precise e ben determinate, ma solo aree approssimative di influenza e/o diretto dominio. Vedi parti B) e C)
- (13) Dopo le guerre fra Sikh e Governo dell'India la città passò sotto il controllo inglese
- (14) Degli *agreements* fra Russia e Gran Bretagna avevano fissato le frontiere afgano-bukhare lungo l'Amu Darya (l'ex Oxus)
- (15) HART D., *Guardians of the Khaybar Pass. The social organization and History of the Afridis of Pakistan*, Lahore, 1985, p. 108
- (16) Fra le principali: l'Hindu-Kush, partente dall'estremità occidentale dell'Himalaya (*Pamir*) e corrente lungo il 68° di longitudine; il Koh-e-Baba, tendente ad Ovest fino alla città di Herat; i monti Sulaiman, formanti l'ossatura delle Alte Terre del Baluchistan afgano
- (17) Uno dei più grandi disastri di tutta la storia coloniale britannica



avvenne proprio in terra afgana, con il massacro di più di sedicimila persone — fra militari, civili e portatori — durante la tragica ritirata dell'Army of the Indus da Kabul verso i possedimenti inglesi, nel gennaio del 1842. Sulla prima guerra anglo-afgana vedi la monumentale opera del KAYE J.W., *History of the War in Afghanistan*, London, 1851-1857, 3 voll.

(18) Solo fra il 1849 ed il 1878 — data d'inizio della seconda guerra Anglo-afgana — vi furono non meno di quaranta spedizioni inglesi nella zona, tutte con risultati deludenti. HART D., *Guardians...*, op. cit., p. 106

(19) Con la fornitura alle forze anti-comuniste di numerosi missili terra-aria "Stinger" da parte della passata amministrazione statunitense, il numero di veivoli sovietici abbattuti è aumentato enormemente, contribuendo a rendere ancor più insostenibile il costo — in ogni senso — dell'occupazione dell'Afghanistan

(20) Le differenze fra le parole "Pakhtun" e "Pashtun" sono meramente fonetiche, con il suono aspro tipico delle zone settentrionali del Pakhtunistan, quello più dolce delle zone meridionali. Il termine "pathani", dal sanscrito "Pratishana" (secondo la *Encyclopaedia of Islam*, London, 1913, 4 voll.), è meno accurato, e deve la sua notorietà al fatto di essere stato adottato dagli inglesi per indicare questo gruppo etnico.

Incerte le origini della parola "Pakhtun/Pashtun"; secondo Raverty (RAVERTY H.G., *Notes on Afghanistan and Baluchistan*, Lahore, 1976 [prima ed. 1878], 2 voll.) deriverebbe dal persiano "posht", significante "dietro", "schiena"; secondo altri da "parsava parsā" indicante uomini robusti, od anche cavalieri. Indicava comunque popolazioni parlanti la lingua pashtu, senza implicazioni etniche; spesso però gli stessi Pakhtun preferivano chiamarsi afgani — da cui il termine Afghanistan, terra degli afgani — di incerta origine; secondo la *Encyclopaedia Britannica* il primo uso, di cui si ha memoria, di questa parola è quello dell'astronomo indiano Varaha-Mihira del VI secolo d.C., con la forma "Avagana"

(21) LONGWORTH D.M., *Afghanistan*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., vol. I, p. 154

(22) *Frontier and Overseas Expeditions from India*, Quetta, 1979 (prima ed. 1910), 3 voll., vol. III: *Baluchistan and the First Afghan War*, p. 21

(23) TAPPER R., *The conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London, 1983, p. 9

(24) Secondo la "mitologia" Pashtun, Qais era discendente direttamente da Re Saul d'Israele attraverso trentasei generazioni che coprirebbero (sic!) i 1700 anni di distanza fra i due. Qais, inoltre, sarebbe stato chiamato Abd al-Rashid da Maometto stesso, come ricompensa per la sua partecipazione alle battaglie contro i Meccani; il Profeta avrebbe poi predetto un luminoso avvenire per la sua progenie, permesso l'utilizzo della lingua pakhtu e soprannominato Qais con l'appellativo di "Batan" (Pathan), indicante le tavole di legno usate come struttura di base per le navi, la nave in questione essendo l'Islam stesso.

QUDDUS A.S., *The Pathans*, Lahore, 1987, pp. 21-23

(25) Per lo schema genealogico completo vedi: *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., vol. I, pp. 152-154

Si noti come Batan è secondo questa tradizione un figlio di Qais al-Rashid, mentre secondo altri racconti è un appellativo dato a Qais stesso dal profeta Maometto dopo le lotte con i Meccani. Vedi nota precedente.

(26) Il concetto di tribù costituisce l'unità di base nell'analisi di quest'area. Con ciò non si intende affermare che essa rappresenti la più piccola unità sociale, ma solo che essa rappresenta generalmente il riferimento centrale, così come il metro è l'unità di misura di base, pur non essendo la più piccola

(27) FABIETTI U., *Nomadi del Medio Oriente - Un'analisi dell'organizzazione sociale*, Torino, 1982 pp. 77-79 e 84

(28) Ad esempio la decisione del tracciato delle migrazioni primaverili delle comunità nomadi o transumanti, dove accanto al fattore climatico e meteorologico si pongono non univoche richieste dei vari sottogruppi, così da rendere imprevedibili le direzioni di certi spostamenti. Vedi: SALZMAN P., *Movement and resource extraction among pastoral nomads: the case of the Shah Nawali Baluch*, in: "Anthropological Quarterly", 1971, n° 3, vol. 44, pp. 193-194

(29) Si vedano i paragrafi 2 e 3 di questo capitolo

(30) Si veda, a questo proposito, il saggio di: PASTNER C. McC., *Kinship Terminology and Feudal Versus Tribal Orientations in Baluch Social Organization: a Comparative View*, in "Nomadic Alternative", Paris, s.d.

(31) Al punto che la confederazione avversa dei Ghalzay, con intento evidentemente consolatorio, conio lo slogan: "Badshahi da Durrani, Tura da Ghalzay", ossia "la corona è dei Durrani, ma la spada appartiene ai Ghalzay", intendendo con ciò che solo essi erano i veri depositari dell'autorità. Vedi: AHMED A.S., *Nomadism as ideological expression: the case of the Gomal Nomads*, in: "Nomadic People", Settembre 1981, n° 9, p. 9

(32) La prima del tutto inadatta ad indicare quelle realtà (vedi punto iii — successivo), la seconda indicante qualcosa di molto più ampio e con minori vincoli reciproci

(33) Particolarmente feroci le lotte tra fratelli e tra cugini patrilineari per ereditare il potere e la supremazia sulle varie organizzazioni sociali. Vedi, ad esempio, le note di pp. 36-37 di IANNAZZI R., *La questione di Herat e la prima guerra anglo-afgana (1838-1842)*, in: "Nuova Rivista Storica", vol. I-II, 1985

(34) In realtà, alcuni autori hanno utilizzato il termine *clan* proprio in questo modo. Hart, ad esempio, chiama clan le otto suddivisioni tribali di II livello della segmentazione patrilineare degli Afridi, utilizzando come termine per il I livello (la totalità degli Afridi) la parola "tribù". Vedi: HART D., *Guardians...*, op. cit., pp. 39-43

(35) Fino a pochi lustri fa, l'agricoltura idraulica afgana, cioè quella non ancorata esclusivamente al regime pluviometrico dell'area, era del tutto marginale. In seguito — grazie anche a progetti sostenuti finanziariamente ed a livello tecnologico dalle varie istituzioni internazionali — si è cercato di aumentare la quota di terre irrigue, con nuovi sistemi di irrigazione e di accumulo/conservazione delle acque. Il programma del governo comunista rivoluzionario dava grande enfasi a ciò, ma lo scoppio della guerra civile ha completamente annullato questi sforzi e, probabilmente, danneggiato quanto

era appena stato fatto.

(36) Vedi a questo proposito l'interessante saggio di CANFIELD R.L., "Ethnic, Regional and Sectarian Alignments in Afghanistan", in: BANUAZIZI A. — WEINER M., *The STATE, RELIGION, and ETHNIC POLITICS. Pakistan, Iran and Afghanistan*, Lahore, 1987, pp. 75-103

(37) Pagare le tasse era il compito dei gruppi sociali "qalang", significante letteralmente "tasse", e che indicava generalmente le popolazioni stanziali, per lo più contadine, e non legate all'ideologia del "nang", letteralmente "onore", indicante il complesso del codice di comportamento ("Pakhtunwali") dei gruppi tribali Pashtun. Vedi: HART D.M., *Guardians of the Khayber Pass*. ..., op. cit., pp. 13-17

(38) Ospitalità va qui intesa in un senso molto più pregnante ed impegnativo che in Occidente. Una sorta di valore sacro che comprendeva anche il dovere di protezione — a costo della propria vita — dell'ospite, il quale — di fatto — entrava a far parte, del lignaggio dell'ospite, durante tutto il periodo di permanenza dell'ospitato

(39) COHEN R. — SERVICE E.R., *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*, Philadelphia, 1978, pp. 2-5

(40) Questo testo è l'efficace riassunto del capitolo introduttivo di Cohen fatto da NEWELL R.S. nel suo: *The prospects for State Building of Afghanistan* in: BANUAZIZI A. — WEINER M., *The State, Religion, and Ethnic Politics. Pakistan, Iran and Afghanistan*, op. cit., p. 105

(41) Non permettente quindi la creazione ed il mantenimento di una articolata struttura burocratica, sempre molto costosa e gravante sulla parte "produttiva" della struttura economica

(42) Vedi a questo proposito: TAPPER., *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London, 1983

(43) TAPPER R., *The Conflict of Tribe and State*, op. cit., pp. 55-57. Tapper usa qui i due termini di *brigand* e *chief*; il primo in verità suscita qualche perplessità, per la connotazione estremamente negativa insita in questo termine. Potremmo definirlo "avventuriero" o "aspirante al potere". Rende molto efficacemente l'idea di personaggio il riandare con la mente al Valentino di Machiavelli, il principe col suo seguito, teso alla conquista di un potere

(44) Tentativi di non ampio successo, se il suo successore Abdur Rahman Khan all'inizio del suo regno aveva l'effettivo controllo solamente della zona di Kabul. Vedi per queste vicende e per le successive: DUPREE L., *Afghanistan*, Princeton, 1980 (ed. integrata), pp. 417 e sgg.

(45) Sulla vita di questo importantissimo sovrano, vedi la sua autobiografia: Abdur Rahman Khan, *The Life of Abdur Rahman Amir of Afghanistan* (ed. da Sultan Mahomed Khan), 2 voll., London, 1900

(46) gli Hazara hanno però sempre mantenuto il ricordo della loro indipendenza: con la guerra civile scatenatasi nell'ultimo decennio, le loro tendenze indipendentistiche o autonomistiche hanno ripreso vigore, ed in effetti essi sono stati fra i più attivi — soprattutto nei primi anni di guerra — contro il regime comunista di Kabul. La loro guerriglia non deve quindi essere letta solo come una reazione all'intervento sovietico o la lotta contro un

governo non-islamico; queste giustificazioni rappresentano la maschera ideologica che copre una motivazione politica ben più prosaica, il desiderio di una nuova autonomia dal centro

(47) Il monopolio dell'utilizzo legale della forza e della violenza è uno dei fondamenti di ogni struttura statale moderna. Evidentemente è anche la più difficile in una società fortemente tribalizzata e nomadica come quella dell'area afgana

(48) La maggior parte di questi progetti riguardavano l'aumento delle colture irrigue; è interessante notare come essi riguardarono quasi esclusivamente le province pashtun dell'Afghanistan, beneficiando le altre solo di marginali interventi. Come ovvio ciò non ha giovato al sentimento di unità dello stato

(49) Allorché il vacuum politico creatosi alla morte di Nadir Shah di Persia e grazie al contemporaneo offuscarsi dell'impero Moghul permisero l'insediamento di una équipe di potere autoctona — i Pashtun Durrani (ex — Abd 'ali) — nell'area afgana

(50) Per quanto, sul finire del secolo XIX e da entrambe le parti, vi furono alcuni tentativi di superamento del confine russo-afgano, come ad esempio nelle vicende delle province di Vakhān, Shughnān e Roshān. L'Impero zarista talvolta spinse il formalmente ancora sovrano khanato di Bhukara a pressioni verso l'altra sponda dell'Amu Darya — in mano afgana — sempre bloccate dalle risentite reazioni britanniche. Per queste vicende vedi: BECKER S., *Russia's protectorates in Central Asia: Bhukara and Khiva, 1865-1924*, Cambridge (Massachusetts), 1968, pp. 95-106, 155 e sgg.

(51) DHAOUADI Z., *L'integralismo islamico tra tradizione e rinnovamento*, in: "Politica Internazionale", n° 6, 1985, p. 74

(52) Vedi a questo proposito il saggio di AHMED S.A., *Millennium and Charisma among Pathans. A Critical Essay in Social Anthropology*, London, 1976

(53) È se vogliamo, la tematica del *madhi*, della guida religiosa, politica e militare contro gli infedeli, che periodicamente ha sconvolto tutti i paesi musulmani in Africa e in Asia, sottoposti a colonizzazione europea

(54) Elemento del resto tipico in tutte le società caratterizzate da un'accentuata presenza dell'elemento religioso: scontri di potere vengono presentati come lotte per la difesa della fede contro l'eresia (tipica l'Europa feudale del Medio Evo)

(55) Tipica l'accusa rivolta dai gruppi stanziali ai nomadi di essere "cattivi musulmani", con l'intento di delegittimarli e di porli all'esterno della comune tavola di valori islamica (con tutte le conseguenze giuridiche che ne conseguono). Nel mondo comunista di alcuni decenni fa, l'accusa di revisionismo aveva il medesimo significato.

Per un approfondimento della tematica, vedi TAPPER R., *Holier than Thou: Islam in Three Tribal Societies*, in: *Islam in Tribal Societies*, London, 1984

(56) Come ben teorizzato da Bodin, una minaccia al sistema produce sempre una coagulazione delle varie fazioni

(57) Si cita, solo a titolo esplicativo: DUPREE L., *Afghanistan*, Princeton, 1980 (ed. aggiornata); CAROE O., *The Pathans. With an Epilogue on*



Russia, Karachi, 1988; SYKES P., *History of Afghanistan*, 2 voll., London, 1940; BELLEW H.W., *Afghanistan and the Afghans*, Lahore, ristampa fotostatica della prima ed. (London, 1879), 1979; IBIDEM, *A Political Mission to Afghanistan in 1857 with an account of the Country and People*, Lahore, ristampa fotostatica della prima ed. (London, 1862), 1978; BILGRAMI A.H., *Afghanistan and British India, 1793-1907*, New Delhi, 1972; CLIFFORD M.L., *The land and people of Afghanistan*, New York, 1962; LONGWORTH D.M., *Afghanistan*, in: "The Encyclopaedia of Islam", London, 1913; WILBER D.N., *Afghanistan, its people, its society, its culture*, New Haven, 1962

(58) Famosissimi i libri di McNeill e di Evans, che paventavano questa avanzata zarista, e favorevoli ad una soluzione militare del problema. Vedi: McNEILL J., *Progress and Present Position of Russia in the East*, London, 1836 e EVANS D., *On the practicability of an invasion of British India*, London, 1829

59) Forti divergenze di vedute esistevano fra Londra e Calcutta, la seconda molto più sensibile ai mutamenti della stabilità nella zona, la prima più interessata ad una stabilità globale sia in Europa che nei continenti colonizzati. A Londra, inoltre, esistevano dei contrasti fra *whigs*, fortemente anti-russi, e conservatori, più inclini a stemperare le divergenze russo-britanniche con trattative e contatti diplomatici. Anche in India le vedute politiche non coincidevano: la "Bombay School" era favorevole ad una politica di conquista e di azione in Asia centrale (la "Forward Policy" appunto) mentre la "Punjab School", convinta della possibilità di difesa entro i confini dell'India dell'epoca, era più propensa ad una politica di moderazione

(60) La terza guerra anglo-afgana, combattuta nel 1919, fu un breve conflitto, scatenato dal nuovo *amir* afgano per ragioni eminentemente di politica interna

(61) Soprattutto nel 1841-2, gli Inglesi scontarono i loro errori di strategia militare e politica con un massacro inaudito — principalmente di civili — che sconvolse l'opinione pubblica dell'epoca, e che costituì uno dei più gravi disastri di tutta la storia coloniale britannica. Infatti, solamente nella tragica ritirata del gennaio 1842, da Kabul a Jalalabad, tentata da circa 16.500 persone (di cui più di 4.500 soldati e più di 10.000 servi indiani) gli Inglesi ebbero perdite spaventose, non superando i sopravvissuti il numero di 120-150: circa 120 civili (fra cui molte donne inglesi) presi come ostaggi dal capo degli insorti Akbar Khan e successivamente liberati, alcuni soldati indigeni ed il Dr. Brydon, l'unico a raggiungere con le proprie forze la piazzaforte di Jalalabad, e il cui vivido racconto è contenuto in DUPREE L., *Afghanistan*, op. cit., p. 389

(62) In entrambe le guerre, ciò significò — una volta riconquistata Kabul — permettere che l'esercito compisse razzie e saccheggi su vasta scala, oltre che abbattere le fortificazioni della città

(63) Vedi parte antropologica, paragrafo 2.b

(64) L'"Army of the Indus" era il nome con cui si indicava l'esercito di occupazione britannico durante la prima guerra anglo-afgana. Per quanto riguarda la ritirata del 1842, vedi nota (61)

(65) Secondo alcuni autori questi limiti strategici sono caratteristici di tutte le forze militari dei paesi musulmani, portate più al piccolo combattimento circoscritto, al disegno tattico a breve termine ed al colpo di mano, che alla

realizzazione di un preordinato disegno strategico. Vedi CHARNAY J.P., *L'Islam et la guerre. De la guerre juste à la revolution sainte*, Paris, 1986

(66) Si veda per i particolari di queste vicende: DUPREE N.H., *The question of Jalalabad during the first Anglo-Afghan war*, in: "Asian Affairs", (1-2), 1975

(67) Con la morte di Ranjit Singh, avvenuta nel 1939, i Sikh persero un capo capace di smorzare le tensioni interne, che infatti esplosero, con gravi conseguenze sulle possibilità di sopravvivenza della loro confederazione come stato autonomo e non sottomesso alla crescente potenza britannica in India. Poco dopo, con due guerre (rispettivamente nel 1845 e nel 1848) l'Inghilterra eliminò la confederazione Sikh e si annetté i loro territori

(68) "(...) As a result, the number of *maliks* increased and the size of there followings, and hence their influence, declined (...)". CANFIELD, R.B., *Etnic, Regional, and Sectarian Alignments in Afghanistan*, op. cit., p. 92.

Canfield, in verità, si riferisce qui all'opera del governo centrale afgano durante questo secolo; ma la citazione si adatta anche all'operato di Calcutta, dato che entrambi perseguivano il medesimo obiettivo, seppure con mezzi diversi: creare cioè una rete periferica di amministrazione che si occupasse eminentemente di raccogliere tasse e mantenere l'ordine sufficientemente affidabile; rompere, inoltre, i grossi potentati locali qualora questi avessero assunto atteggiamenti troppo conflittuali con il centro (e qualora non fossero troppo forti da poter resistere alle pressioni governative)

(69) Solo nell'area della "North-West Frontier Province" vi furono fra il 1849 ed il 1878 (anno in cui scoppiò la seconda guerra anglo-afgana) non meno di quaranta spedizioni "punitive". Lo scopo era quello di stroncare la forza militare delle tribù; ma, come scrive Spain:

" (...) Since the troops were seldom able to come to grips with the tribesmen in open battle, field were burned, houses destroyed, fruit trees cut down, and (...) the ground were ploughed with salt. These tactics were supposed to have the effect of impressing on the offending tribe the cost of disregarding British regulations and thereby deterring it from doing so again. In tribal eyes, the expeditions in most cases increased the weight of *badal* (vendetta) to be taken against the British (...)". SPAIN J.W., *The Pathan Borderland*, The Hague, 1963, p. 115

(70) Generalmente i gruppi tribali che controllavano gli stretti passi nella "North-West Frontier Province" erano anche i più irrequieti e bellicosi, nonostante le ricche *allowances* che il Governo dell'India pagava loro in cambio della sicurezza di transito

(71) Spain è autore di numerose ricerche riguardanti i gruppi Pashtun, più propriamente i cosiddetti pathani. Si veda tra i suoi lavori: SPAIN J.W., *Pathans of the Tribal Area*, in: MARON S. (ed.), *Pakistan: Society and Culture*, New Haven, 1957; IBIDEM, *Political Problems of a Borderland*, in: EMBREE A.T. (ed.), *Pakistan's Western North Borderlands: The Transformation of a Political Order*, Durham, North Carolina, 1977. L'osservazione del testo è in: IBIDEM, *The Pathan Borderland*, op. cit., p. 108

(72) Ibidem, pp. 108-109

(73) Così come nel 1857 — allorchè la rivolta dei *sepoys* scosse

pericolosamente il dominio degli Inglesi in India — anche questa rivolta (seppur in misura minore) mise in luce una certa fragilità del loro dominio sul sub-continente indiano, dominio realizzato con un numero relativamente basso di soldati europei. Ciò presupponeva la lealtà delle truppe indigene verso gli ufficiali (europei) per quanto riguarda il dispositivo militare, e l'accettazione della supremazia britannica da parte delle élite politiche locali (principi soprattutto e classe burocratica) dal punto di vista politico.

Per quanto riguarda la struttura militare, si può dire che — tranne le succitate rivolte — le truppe indiane dimostrarono sempre una grande lealtà alla bandiera inglese (si veda la partecipazione durante la Seconda Guerra Mondiale alla lotta contro i Giapponesi)

(74) Vedi: HART D.M., *Guardians of the Khaibar Pass*, op. cit., pp. 120-121

(75) *Il Pakhtunwali*, letteralmente il codice d'onore degli uomini pakhtun, ha sempre avuto un grande valore prescrittivo e deontologico in questa società. Si veda parte antropologica 2.a. v. di quest'analisi

(76) È di qualche interesse far notare come gli Inglesi — nonostante tutti i loro sforzi — non riuscirono mai a troncare questo stato di continua turbolenza, dovendo incessantemente ricorrere a spedizioni armate (punitive) nei confronti dei bellicosi "warrior chiefs"

(77) In realtà non si può parlare di una chiara enunciazione giuridico-costituzionale del concetto di autonomia da parte di Jinnah. Certo in lui era ben vivo il rispetto verso le tradizioni storico-culturali delle varie etnie che avrebbero dato vita al Pakistan, rispetto allargato generalmente alle consuetudini giuridiche ed alle forme tradizionali di amministrazione di giustizia (leggi e codici d'onore tribali, la *jirga*, etc). Con un curioso parallelo con la storia risorgimentale italiana, Jinnah — così come Cavour — morì all'indomani del coronamento del suo obiettivo (nel 1948), lasciando un grande vuoto politico proprio negli anni cruciali per la definizione della struttura costituzionale dello stato

(78) Per queste vicende e per la lotta pro o contro la partizione dei territori indiani vedi: WOLPERT S., *Storia dell'India, dalle origini della cultura dell'Indo alla storia di oggi*, Milano, 1985

(79) Questa non contiguità territoriale era chiaramente una debolezza militare e politica anche agli occhi dei fondatori della nuova sintesi statale. Le rivalità fra le due ali, le tendenze autonomistiche, l'impossibilità di un reale bilanciamento sono insite in ogni struttura di questo tipo; non a caso, nella storia moderna europea la contiguità territoriale, il concetto di frontiera esterna che racchiuda un corpo compatto e contiguo — anche in senso meramente fisico — sono miti/valori fondamentali su cui si è venuta a costruire l'ideologia dello stato nazionale che noi conosciamo

(80) È significativo che, ancora oggi, i vertici dell'esercito sono quasi esclusivo dominio di Punjabi ed in misura minore — vuoi per il minor peso politico vuoi per la loro effettiva inferiorità numerica — dei Pathani. È inutile sottolineare come questa "discriminazione" verso Sindi e Baluci non abbia certo giovato all'unità dello stato ed al consenso verso le Forze Armate, percepite come ostili da queste ultime due etnie (e soprattutto dai Baluchi)

(81) Vedi, a questo proposito, CAROE O., *The Pathans. With an epilogue on Russia*, op. cit., pp. 433 e sgg.

(82) Sull'intera vicenda si veda: JAHAN R., *Pakistan: Failure in National Integration*, New York, 1972 e (per una analisi degli eventi militari) MUQEEM KHAN F., *Pakistan's Crisis in Leadership*, Islamabad, 1972

(83) Emblematica è la risposta di *khan* Abdul Wali Khan — uno dei massimi esponenti del nazionalismo Pakhtun — a chi gli chiedeva se si sentiva musulmano, pakistano o pathano. La replica fu che egli era: "a six-thousand-year-old Pashtun, a thousand-year-old Muslim, and a 27-year-old Pakistani". Da: Affidavit to the Supreme Court of Pakistan, 1975, p. 133. Citato da: HARRISON S.S., *Ethnicity and the Political Stalemate in Pakistan*, in: BANUAZIZI A. — WEINER M., *The State, Religion, and Ethnic Politics. Pakistan, Iran and Afghanistan*, op. cit., p. 285

(84) Vedi: HART D.M., *Guardians of the Khaibar Pass...*, op. cit., pp. 144-147

(85) Da'ud, a sua volta aveva rovesciato suo cugino il re Zahir Shah nel 1973, costringendolo all'esilio ed instaurando la repubblica. Sulle vicende interne al Pdpa vedi pagine seguenti

(86) Proprio in questi mesi, sono sorte vivacissime polemiche negli USA sull'utilità di nuovi aiuti militari ai guerriglieri, come pure sulle destinazioni e sulle modalità degli aiuti precedenti. Un certo pressapochismo è innegabile nella politica di sostegno americana: alcuni capi delle formazioni ribelli (residenti a Peshawar per lo più), hanno infatti rivenduto parte delle armi ricevute, trasferito su loro conti personali parte dei soldi da destinarsi alla lotta (o peggio li hanno impiegati per incrementare il traffico di droga della zona). Inoltre il maggior numero di aiuti è andato a formazioni estremiste islamiche, come lo *Hezb-Islami*, un gruppo fondamentalista radicale il cui rafforzamento non può certo essere visto come positivo dal governo statunitense

(87) AMSTURTZ J.B., *Afghanistan. The First Five Years of Soviet Occupation*, Washington, 1986, p. 31

(88) Secondo quanto affermato dai Sovietici dopo il loro intervento pro-*Parham*

(89) Ucciso subito dopo insieme ai membri della sua famiglia, nel tentativo probabilmente di decapitare la testa del gruppo *Khalq*

(90) Si veda GALLINARO M.E. (a cura di), *Dieci anni di crisi*, in: "Politica Internazionale", n° 4-5, 1988, pp. 14-20

(91) Le formazioni di guerriglia operanti sono circa quindici, sia sunnite che sciite.

(92) I consiglieri della Casa Bianca — ed ancor più il Congresso — sembrano orientati verso un drastico ridimensionamento degli aiuti militari, come pure ad un loro ri-orientamento, dato che in passato si sono favoriti i gruppi più radicali ed estremisti, i quali fra l'altro hanno utilizzato queste forniture in modo spesso scorretto: rivendita di armamenti ad altri gruppi, dirottamento di grandi quantità di soldi su depositi personali o altri fini, ecc.

(93) I gruppi di guerriglieri sciiti — sono otto le principali fazioni appartenenti a questa fede — dopo aspri contrasti con i leader sunniti hanno abbandonato la *jirga*, per protesta contro la sperequazione delle cariche, distribuite — a loro dire — quasi esclusivamente fra i sunniti



(94) Dove sono sorti molti ospedali e centri di ricovero per rifugiati dei vari organismi sovranazionali (ONU — Croce Rossa — etc.)

(95) E probabilmente di tutto il Pakistan

(96) Il governo islamico rivoluzionario dell'Iran non sembra aver mutato indirizzo politico. Le difficoltà del trapasso dal vecchio sistema politico all'attuale, e soprattutto il totale coinvolgimento nella lunghissima guerra con l'Iraq, hanno tuttavia notevolmente indebolito la forza e la capacità di pressione contro il "sentimento" di identità balucio

(97) Vedi a questo proposito la parte B)

(98) HARRISON S.S., *In Afghanistan's Shadow: Baluch Nationalism and Soviet Temptations*, New York, 1981, p. 7

(99) Solo nella fascia del fiume Kech, le oasi — chiamate talora anche *bagh* ("giardino" in persiano) — sono ravvicinate, quasi a costituire un continuum tendente verso la frontiera dell'Iran, e tagliante orizzontalmente la "division" semi-desertica del Makran

(100) In realtà, nel Baluchistan pakistano è in corso da alcuni anni, un'opera di sistemazione e di miglioramento della rete stradale. Questo sforzo, sostenuto in buona parte dagli Stati Uniti, attraverso la USAID Mission in Baluchistan, si è concentrato nella parte meridionale della regione, nella "divison" del Makran, soprattutto lungo le piste che collegano i principali centri costieri, dove il governo federale ha costruito — o ha iniziato la costruzione — di moderni porti per incrementare l'attività della pesca ma che, secondo alcune voci mai confermate, fungerebbero anche da eventuali basi, vicinissime al Golfo dell'Oman, per sottomarini statunitensi

(101) Entrambi i *plateau* rocciosi di Gwadar ed Ormara presentano le medesime caratteristiche: si tratta di due formazioni rocciose sorgenti dall'Oceano, di forma ellittica, uniti alla terraferma da una sottile striscia di sabbia (tombolo) con i fianchi molto scoscesi e dalla cima piatta. Questi altopiani costituiscono ovviamente un'ottima postazione militare, soprattutto per installazioni di radar.

(102) Durante gli anni '70, survey esplorative scoprirono numerosi nuovi giacimenti di questo metallo nella parte iraniana della regione. Ved.: *Oriente Moderno*, L (1970), n° 12, p. 789; IBIDEM, L (1970), n° 7-8, p. 442; IBIDEM, LIII (1973), n° 11-12, p. 974

(103) Per i motivi — chiaramente politici — del mancato sfruttamento di queste risorse, le quali potrebbero influire decisamente per lo sviluppo economico di queste (attualmente) poverissime regioni vedi paragrafi successivi

(104) Il Report finale della missione fu trattato dallo *shah* come confidenziale e mai divulgato, se non per le parti concernenti le risorse idriche — cospicue se ben sfruttate — del Baluchistan.

Vedi: Società generale per progettazioni, Consulenze e partecipazioni (Italconsult), *Economic and Social development Plan for the Southeastern region*, Project 37, Buildings Materials Research, Roma, 1962

Per maggiori informazioni sulle caratteristiche geologiche e morfologiche riguardanti il Baluchistan si veda: CATTENA C., CICCACCI S., MARINUC-CI C., *Hormozgan (Iran meridionale) — Caratteristiche ambientali della fascia costiera*, Studi preliminari della Missione Italiana Storico-Insediamentale in

Hormozgan e Mekran, Roma, 1987, specialmente le pp. 40-57

(105) Sotto il governo dello *shah* per motivi eminentemente politici, che verranno illustrati più innanzi. Dopo la rivoluzione khomeinista per il tracollo economico e tecnologico avvenuto in quest'ultimo decennio per le ben note vicende iraniane.

Una conferma della volontà dello *shah* di non sfruttare le risorse minerarie di questa regione — così da impedirne lo sviluppo economico — viene dagli appelli dei vari Governatori del Sistan-Baluchistan affinché vengano aperte al più presto delle miniere, cui le autorità centrali opposero sempre netti e decisivi rifiuti. Vedi *Oriente Moderno*, LIII (1973), n° 11-12, p. 974; IBIDEM, L (1970), n° 1-2, pp. 61-62

(106) Sembra abbastanza improbabile che popolazioni in cerca di terre più fertili e di migliori condizioni climatiche abbiano alla fine scelto una terra come il Baluchistan, nel quale — secondo una feroce battuta pashtun — Dio, dopo aver creato il mondo, pose tutti gli scarti e le immondizie della creazione.

(107) Ad esempio, la presenza politica e culturale persiana, con i vari imperi succedutisi lungo il corso dei secoli; ad Est quella indiana o dei Moghul, il cui impero tentò varie volte un'espansione nell'area afgana (sempre fallendo l'obiettivo)

(108) Generalmente si ritiene che la memoria storica di questi gruppi non vada al di là di poche generazioni; ciò può permettere l'istaurarsi di falsi rapporti parentali fra gruppi posti in prolungato e reciproco contatto, in perfetta buona fede. Il fatto che la cultura tribale di quest'area sia una cultura sostanzialmente orale, favorisce ovviamente questi meccanismi

(109) Questa migrazione sembra essere accettata dagli storici, a differenza di quella leggendaria da Aleppo. I Baluci avrebbero occupato le rive meridionali del Mar Caspio prima di Cristo; linguisticamente apparterrebbero al ceppo indo-europeo. Storici e geografi arabi del IX - X secolo d.C. testimoniano dell'insediamento di genti definite come "Babus" nell'attuale regione del Kerman; erano selvagge e dedite prevalentemente alla razzia e al banditismo

(110) Fra la bibliografia più valida si cita, puramente a carattere indicativo e senza pretese di completezza: BARTH F., "Introduction", in: BARTH F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, London, 1969, pp. 9-38; IBIDEM, "Pathan identity and its maintenance", in: BARTH F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, cit., pp. 117-134; CANFIELD R.L., "Religious myth as ethnic boundary", in: ANDERSON J.W. — STRAND R.F. (ed.), *Ethnic Processes and Intergroup Relations in Contemporary Afghanistan*, New York, 1978, pp. 35-42; Ibidem, "Islamic coalitions in Bamyan: a problem in translating Afghan political culture", in: SHAHRANI M.N. — CANFIELD R.L. (ed.), *Revolutions and Rebellions in Afghanistan*, Berkeley, pp. 211-229; IBIDEM, CANFIELD R.L., "Ethnic, Regional, and Sectarian Alignments in Afghanistan", in: BANUAZIZI A. — WEINER M. (ed.), *The STATE, RELIGION, and ETHNIC POLITICS — Pakistan, Iran and Afghanistan*, Lahore, 1987, pp. 75-103; COHEN R., *Ethnicity: problem and focus in Anthropology*, in: "Ann. Rev. Anthropol.", 7, 1978, pp. 379-403; TAPPER R., "Introduction", in:

TAPPER R. (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London, 1983, pp. 1-82; IBIDEM, "Ethnicity and class: dimensions of inter-group conflict in North-Central Afghanistan", in: SHAHRANI M.N. — CANFIELD R.L. (ed.), *Revolutions and Rebellions in Afghanistan*, cit., pp. 230-246; IBIDEM, "Ethnicity, order and meaning in the anthropology of Iran and Afghanistan", in: DIGARD J.P., *Le Fait Ethnique en Iran et en Afghanistan — Colloque International du C.N.R.S.*, Paris, 1988, pp. 21-34

(111) "(...) Identity boundaries are cultural and conceptual not territorial (...)". TAPPER, L.R., *Ethnicity, order and meaning in the anthropology of Iran and Afghanistan*, in: DIGARD J.P. (ed.), *Le Fait Ethnique en Iran et en Afghanistan. Colloque International du C.N.R.S.*, Paris, 1988, p. 30

(112) IBIDEM, p. 22

(113) Sui possibili significati del termine *balucio*, vedi i primi paragrafi di questo studio

(114) All'interno del Baluchistan, sembra sussistere una maggiore resistenza a questa integrazione, essendo quest'etnia considerata inferiore dalla popolazione locale. Sulla costa, al contrario essa è riuscita a vincere queste resistenze. Probabilmente la differente organizzazione sociale ha influito su ciò (vedi paragrafi seguenti).

(115) Basta osservare l'organizzazione dei loro villaggi, la struttura delle case e le loro tradizioni culturali per notare una cospicua differenza con il resto della popolazione vivente nel Makran

(116) I Gichki non sono assimilabili al concetto di tribù tipica dell'area; sono piuttosto una famiglia — intesa in senso lato — emigrata dall'India, probabilmente dalla parte Nord-Occidentale del sub-continente indiano, fra il XV e i primi anni del XVII secolo (secondo le varie tradizioni), dapprima nella zona di Panjgur (ove vi è ancora una valle chiamata Gichki), poi nell'area del Makran. Dopo aver estromesso i Buleidi dal potere — nel 1740 — essi costruirono una sintesi politica dalle caratteristiche più feudali che tribali, anche in virtù del loro numero esiguo. Sotto Malik Dinar — figlio di Mullah Murad (vedi nota n. 24) — essi riuscirono a porre una vasta area del Baluchistan Meridionale sotto il loro dominio, dalla costa fino alla zona di Panjgur ed alla zona di frontiera attualmente in territorio iraniano. Alla morte di Malik, l'unità della famiglia si ruppe, ed i loro possedimenti furono divisi fra tre *sardar*: quello di Tump, quello di Panjgur e il *sardar* del Kech, nominalmente dotato di maggiore autorità e prestigio.

Sconfitti nella seconda metà del XIX secolo dal *khan* di Kalat, seppero tuttavia conservare la loro autorità su vaste zone della regione come *sardar* autonomi, riconosciuti ufficialmente anche dal Governo inglese dell'India.

In seguito alla partizione del 1947, con la creazione dello stato del Pakistan, la famiglia Gichki stipulò un accordo con il governo federale, con il quale conservavano — in cambio del riconoscimento del nuovo stato — larghi privilegi fiscali e politici, oltre che una percentuale sulle tasse raccolte. Quest'accordo fu poi unilateralmente invalidato da Ayub Khan (dittatore del Pakistan dal 1958 al 1969) e da Bhutto (agli inizi degli anni '70)

(117) Questa comunità religiosa ha giocato un ruolo molto importante nella storia del sub-continente indiano; si trovano nello status giuridico di

*dhimmi* (Si veda la parte di LIGIOS G. di questo volume) legalmente riconosciuto dalla costituzione pakistana.

La discriminazione politica a livello religioso impedisce ad essi di accedere alle massime cariche dello stato, ma non di agire nell'amministrazione e nelle professioni, dove hanno sempre ricoperto posizioni chiave, grazie anche alla loro "reputazione" di incorruttibilità. Oggi sono ridotti a poche ma influenti e rispettate famiglie

(118) Gli ismailiti sono molto numerosi nel sub-continente indiano, in quanto vi si sono rifugiati a seguito delle pesanti persecuzioni subite in Persia nel XII - XIII secolo. Attualmente detengono un ruolo importante nella vita economica e finanziaria della regione, dedicandosi alle attività commerciali (anche a livello internazionale di import-export) e finanziarie. Il sostegno della comunità ismailita mondiale ha loro permesso la creazione di infrastrutture sanitarie e scolastiche all'avanguardia nella regione.

Per informazioni sulla loro fede e dottrina vedi il vol. I di FIORANI PIACENTINI V. di questo studio, pp. 93-95

(119) La parola zikri verrebbe da "zikhr" o "sikhr", delle complesse formule di preghiera che essi ripetono nelle loro pratiche di devozione religiosa; sono chiamati anche "dah" — presso i Brahui — termine che in balucio significa "messaggio" lo stesso nome che essi danno al Corano. Sono considerati kafiri — cioè infedeli — dai musulmani.

Vedi: HUGHES-BULLER R., *Baluchistan District Gazetteer Series — Makran — Text and Appendices*, vol. VII, Bombay, 1906, pp. 116-120

(120) Famosa la frase di Malik Dinar — sotto al quale i domini gichki raggiunsero l'apogeo — che lapidariamente testimonia dell'atteggiamento di questa famiglia verso la fede zikri: "Diney naint khudai, Malik Dinar zorpar mait" ("la religione non è da Dio, ma dalla Forza di Dinar"). Vedi: AHMED A.S., *Islamic Fundamentalism, Sufism And Ethnicity In Pakistan: A Case-Study From Baluchistan*, in: "Journal of Central Asia", vol. X, n 1, 1987, p. 51

(121) Microanalisi dell'area Pakhtun, sezione A) e sezione B)

(122) Si veda LONGWORTH D., *Balocistan*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., vol. I, p. 630.

Un'interessante, anche se del tutto erronea, classificazione dei gruppi presenti nel Baluchistan, fatta dal khan di Kalat alla fine del secolo scorso è contenuta in: *Frontier and Overseas Expeditions from India — Selection from Government Record*, vol. III: *Baluchistan and the First Afghan War*, Quetta, 1979 (ristampa fotostatica della prima ed. 1910), pp. 24-25

(123) Si veda: ROSSI A.V., *Brahui and Western Iranian Clusters sh, sk*, Napoli, 1977

(124) In realtà, le varie spedizioni organizzate dal khanato più che tendenti alla conquista fisica di nuovi territori, avevano lo scopo di stabilire definitivamente l'autorità del khan sopra i vari *sardar* e *malik* locali, i quali avrebbero potuto mantenere il loro potere, versando però a Kalat una quota dei loro introiti fiscali. La scarsità e — soprattutto — l'aleatorietà di questi introiti per le casse del khanato furono una delle ragioni che impedirono uno sviluppo adeguato (anche se non necessariamente numeroso) di un'apparato burocratico, fondamentale per l'ossatura di uno stato centralizzato. Sulle



vicende del khanato di Kalat vedi: SWILDER N., *The development of the Kalat Khanate*, in: "Perspectives on Nomadism", 1972

(125) I Bugti e i Marri, e più in generale tutti i Baluci ad Est del "corridoio" occupati dal Brahui, altro gruppo a forte struttura tribale, vengono definiti talora "Baluci orientali", mentre gli Yarahmadzai ed i Baluci iraniani, "Baluci occidentali". Queste definizioni, in realtà, erano nate come riferentesi alle notevoli differenze fra i dialetti dell'Est e dell'Ovest, divisi dalla lingua dravidica dei Brahui. Si veda: PASTNER C McC., *Kinship Terminology and Feudal Versus Tribal Orientations in Baluch Social Organization: A Comparative View*, in: *The Nomadic Alternative*, Paris, s.d., pp. 263-264

(126) Vedi parte antropologica dell'analisi dell'area Pakhtun

(127) PEHRSON R., *The social organization of the Marri Baluch*, in: BARTH F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, 1966, p. 20

(128) Su certe caratteristiche politico-istituzionali intrinseche alle società ad agricoltura idraulica, si veda il fondamentale studio di WITTFOGEL K.A., *Il dispotismo orientale*, 2voll., Firenze, 1968

(129) Per le differenze secondo i Pakhtun fra società *nang* e *qalang*, si veda HART D.M., *Guardians of the Khayber Pass...*, op. cit., pp. 13-17 e la nota 36 di questo studio

(130) In regioni aride e scarsamente popolate come il Baluchistan, la proprietà non si basa solo sulla terra; fondamentale per poterla coltivare è la proprietà di percentuali dell'acqua garantita dai vari sistemi idrici locali. Generalmente le famiglie più importanti possiedono le percentuali maggiori delle risorse idrauliche, che vengono poi ripartite fra i vari membri delle famiglie

(131) Come ad esempio la famiglia Gichki, il *jan* di Las Bela, i Bizenjo e così via

(132) In questi ultimi anni, il governo provinciale del Baluchistan pakistano — appoggiato da quello federale e dagli organismi di assistenza internazionali — ha pianificato una politica di miglioramento delle strutture di base dei vari porti Baluci, al fine di incrementare la produzione di pesce, migliorando così sia il tenore di vita dei pescatori sia le esportazioni (attualmente si esporta molto pesce secco verso lo Sri Lanka). A tal fine sono iniziati lavori per la costruzione di alcuni porti moderni, si favorisce il lavoro di carpentieri per la costruzione dei piccoli battelli da pesca, e si è attuato un programma per la motorizzazione degli stessi. Purtroppo, la mancata costruzione di moderni impianti di surgelazione e congelamento, lo stato disastroso delle vie di comunicazione con Karachi — che detiene il monopolio del commercio del pesce con l'estero o con le altre province — la mancata attuazione da parte della Pakistan Airlines di linee commerciali aeree con la costa, inficiano questo sforzo, che finora ha prodotto ben pochi risultati

(133) In genere ogni famiglia non possiede più di una o due, raramente tre, imbarcazioni

(134) A volte sembra non ancora interiorizzata la norma della distinzione fra beni amministrati e beni degli amministratori: un concetto chiave, viceversa, nella teoria europea per il superamento dell'ordinamento medievale, e che influisce pesantemente su ogni progetto di intervento economico e di sviluppo.

Così, ad esempio, nel Baluchistan pakistano, le autoambulanze fornite ai pochi medici servono da mezzi privati di trasporto; in Iran, le maggiori risorse idriche ottenute con la creazione di nuovi pozzi venivano quasi esclusivamente adoperate dai vari *sardar* locali per l'irrigazione delle loro proprietà

(135) Da sempre i Baluci hanno rappresentato un ottimo elemento combattente, come dimostrato anche recentemente nella guerra civile del '73-'77 contro l'esercito regolare di Islamabad. Nonostante queste tradizioni guerriere, nel dopo partizione il governo federale li esclude dall'organizzazione militare, a favore dei Punjabi e — in misura minore — dei Pathani. Anche oggi i Baluci in servizio nelle Forze Armate pakistane rappresentano una minoranza trascurabile.

L'esclusione di uomini così usi alla vita militare non ha certo giovato all'esercito pakistano, il quale — in occasione delle guerre con l'India, delle lotte contro i ribelli Baluci o recentemente nell'assistenza ai *mujahedin* durante il loro fallito attacco a Jalalabad — ha mostrato spesso scarse capacità sia direttive che esecutive (tipiche del resto di tutti gli eserciti eccessivamente politicizzati)

(136) Gli eserciti a base mercenaria hanno però lo svantaggio di una minore combattitività nel caso la guerra volga al peggio, come si è visto durante l'invasione del Kuwait da parte di un'armata di circa 100.000 iracheni; tranne alcune unità scelte, la resistenza offerta all'invasore è stata minima.

Viceversa, nel Sultanato dell'Oman la carica è stata salvata proprio dalla lealtà e dalla capacità operativa delle truppe baluce arruolate nell'esercito del Sultano, e inquadrata da ufficiali britannici: guerra del Gebel Akhdar contro l'Arabia Saudita e questione del Wadi Buraini a Nord, guerra del Dhofar con la Repubblica Popolare del Yemen a Sud-Sud-Ovest. Vedi anche gli studi in corso sulla storia e la composizione dell'esercito omanita da parte di Peterson J.E.

(137) Federali e/o provinciali. Un notevole limite all'efficienza delle cariche amministrative ed all'efficacia del loro operato risiede nel rapidissimo *turn over* che le caratterizza. Il Commissioner di una *division*, ad esempio, che costituisce la più alta autorità periferica nominata dal governo provinciale rimane generalmente in carica per otto — dieci mesi, massimo un anno, dovendo spesso operare in regioni a lui poco conosciute, subendo le pressioni dei vari potentati locali per le varie nomine che egli deve effettuare

(138) Il meccanismo — in pratica — non appare molto diverso da quanto avvenuto in certe regioni meridionali d'Italia, con la permeabilità delle strutture politico-amministrative all'infiltrazione mafiosa, e si basa sulla nomina a posti amministrativi locali di persone facenti parte delle famiglie tradizionali baluce, o legate da vincoli di clientela

(139) Sulla politica dei Pahlavi vedi: HARRISON S.S., *In Afghanistan's Shadow: Baluch Nationalism and Soviet Temptations*, op. cit., pp. 93-103

(140) Prima della riforma del 1962, si calcolava che la Corona e lo 0.2 delle famiglie legate all'agricoltura (le famiglie latifondiste) possedessero la maggior parte della terra, spesso neppure coltivata, mentre era molto debole la classe sociale dei piccoli proprietari. Ved: SCARCIA G., *Governo, riforma agraria e opposizione in Persia*, in "Oriente Moderno", XLII (1962), n° 10-11, pp. 745-750

Per uno studio più generale sulla situazione contadina in Persia si veda: LAMBTON A.K.S., *Landlord and Peasant in Persia*, London-New York-Toronto, 1953

(141) Queste riforme, in realtà, finivano per favorire proprio i grandi proprietari terrieri. Del resto, come nota Scarzia, il Parlamento persiano era dominato dai latifondisti, una classe che: “ (...) modernizza il paese, e modernizza se stessa, soprattutto dedicandosi ad un’attività legislativa di autotutela (...)”. SCARCIA G., *Governo, riforma agraria e opposizione in Persia*, op. cit., p. 741

(142) Per queste riforme vedi: Oriente Moderno, XLI (1961), pp. 359-360; IBIDEM, L (1970), n° 1-2, pp. 61-62; SCARCIA G., *Governo, riforma agraria e opposizione in Persia*, op. cit., pp. 786-801

(143) La politica dello *shah*, rigorosamente filo-sciita, aveva chiaramente scontentato i *mullah* sunniti baluci, i quali erano stati esclusi dalle attenzioni e dai favori del regime Pahlavi, a favore dei *sardar* e degli *hakim*.

Si veda, per questi argomenti, HARRISON S.S., *In Afghanistan's Shadow...*, op. cit., pp. 104-120; SPOONER B., *Religion and Society Today: An Anthropological Perspective*, in: YAR-SHATER E. (ed.), *Iran Faces the Seventies*, New York, 1971; IBIDEM, *Political and religious Leadership in Persian Baluchistan*, Ph.D. diss., Oxford University, 1967; SALZMAN P.C., *Islam and Authority in Tribal Iran: A comparative Comment*, in: *Muslim World*, 1975, n 3, pp. 186-192

La situazione sulla costa persiana del Golfo è speculare rispetto a quella della riva araba (ved. pagine precedenti): in Persia una minoranza sciita governa sopra una maggioranza sunnita. Questa dicotomia fu utilizzata dalla dinastia Pahlavi durante il loro tentativo di laicizzazione dello stato, in opposizione al potere del clero sciita. Dopo la Rivoluzione Islamica la situazione non si è modificata: la teocrazia sciita controlla l'area tramite le forze di polizia speciali (*jendarmerie*) ed i *pasdaran*, entrambi malvisti dalla popolazione locale. Per maggiori informazioni su quest'area si veda: FIORANI PIACENTINI V. (ed.), *Gruppi socio-tecnici e strutture della fascia costiera meridionale iranica*, Milano, 1988

(143) Questa linea fu costruita in varie fasi fra il 1860 e il 1870 per permettere contatti e consultazioni fra Londra ed il Governo dell'India in tempi reali, fino ad allora penalizzati dall'enorme distanza intercorrente fra le due città.

I pali telegrafici correnti lungo il deserto balucio, erano però un facile bersaglio di sabotaggi da parte delle popolazioni, cosa che causò più di un problema alla amministrazione britannica

(144) Vedi, a questo proposito, il già citato saggio di SWILDER N., *The development of the Kalat Khanate*, op. cit.

(145) È la dinamica tipica, sia pure in scala minore, dei movimenti madhisti e per la salvaguardia della purezza dell'Islam. Si veda FIORANI PIACENTINI V. vol. I, cap. II

(146) Il trattato ratificante la creazione delle frontiere fu firmato il 24 di settembre 1872, sulla base delle mappe disegnate dal Cap. Lovett e dopo laboriose trattative.

Su questo travagliato periodo esiste una ricca documentazione — ancora largamente inedita — al Public Record Office — India Office: Secret Papers; si vedano anche i Gazetteers del Makran e di Jalawan (Baluchistan District Gazetteer Series); FIORANI PIACENTINI V., *Notes on the definition of the Western Boundaries of British India with Persia in Sistan and Baluchistan (1914 century A.D.)*, in "Studi in memoria di A. Bausani", Roma

(147) Nell'aprile 1948, l'Esercito pakistano ordinò ai reggimenti presenti in Baluchistan di marciare su Kalat e di arrestare il recalcitrante *khan*. Di fronte a questa minaccia il *khan* rinunciò all'indipendenza dal Pakistan

(148) Vedi: HARRISON S.S., *In Afghanistan's Shadow...*, op. cit., pp. 25-27

(149) Soprattutto Kabul era contraria all'emergere di una classe politica balucia, che una guerriglia vittoriosa avrebbe sicuramente coagulato; il progettato Pakhtunistan era infatti concepito come un mero allargamento del potere dell'*élite* pakhtun, con la predominanza di questo gruppo etnico sugli altri all'interno di un territorio il più ampio possibile.

(150) In pratica, le quattro province del Pakistan Occidentale (Punjab, Sind, Baluchistan e North-West Frontier Province) venivano fuse in un'unica enorme unità amministrativa, così da bilanciare l'unità — molto più evidente dal punto di vista etnico — dell'ala Orientale dello stato, la regione bengalese

(151) Ma mal diretto, molto spesso

(152) Sulle vicende di questi primi vent'anni post-partizione vedi: Mir Ahmed Yar Khan Baluch, *Inside Baluchistan*, Karachi, 1975; WILCOX W., *Pakistan: The Consolidation of a Nation*, New York, 1963; FELDMAN H., *Revolution in Pakistan*, London, 1967; MATHESON S.A., *The Tigers of Baluchistan*, London, 1967

(153) L'esercito compì numerosi bombardamenti aerei di villaggi — secondo fonti baluche anche con il napalm — come pure atrocità contro i civili, tanto che il generale comandante le operazioni contro i rivoltosi venne ribattezzato da circoli anti-governativi "The Butcher of Baluchistan".

Una tipica azione dissuasiva — simile a quelle adottate dagli Inglesi nel XIX secolo, e con i medesimi risultati opposti alle aspettative — fu quella contro una delle poche floride oasi di tutta l'area Marri, di proprietà del *leader* della guerriglia Sher Mohammad; l'esercito distrusse completamente 13.000 acri di piante di mandorle, con gravi conseguenze sull'economia di interi villaggi

(154) Accuse giustificate del resto, e comprovate dalla scoperta di grandi quantitativi di armi nell'ambasciata irachena a Islamabad destinate al movimento *Parari*

(155) Lo *shah* era fortemente interessato alla conservazione dello *statu quo* nel Baluchistan pakistano. Come disse pubblicamente, egli considerava le vicende riguardanti quel territorio come direttamente coinvolgenti la sicurezza interna del suo paese, e si riservava quindi ogni iniziativa di tutela della stabilità nel caso di una frantumazione della federazione pakistana. Ovviamente a preoccupare Thehran erano le conseguenze che una ipotetica secessione del Baluchistan pakistano avrebbe causato sul Baluchistan iraniano.

Inoltre l'Iran era una potenza regionale dichiaratamente allineata con la politica degli Stati Uniti: logico quindi una sua partecipazione al tentativo occidentale di



bloccare ogni infiltrazione sovietica nella zona. È nota l'istituzione di una commissione mista irano-pakistana per il controllo e la risoluzione delle endemiche controversie di confine.

(156) Il gruppo dei Bugti hanno sempre manifestato verso il potere centrale una maggiore flessibilità; soprattutto dopo la partizione indiana e la creazione del Pakistan, questa tribù non ha mai costituito una forte opposizione all'amministrazione federale. Questo atteggiamento è stato ovviamente premiato da quest'ultima con una maggiore attenzione alle necessità della loro zona e con il varo di numerosi progetti per lo sviluppo.

Akbar Bugti — attuale "Chief Minister" del Baluchistan — rifiutò di prendere parte alla lotta contro Islamabad, ottenendo la carica di Governatore del Baluchistan e l'ostilità degli altri *leader* Baluci, Bizenjo, Mengal e Khair Marri, che lo accusarono di aver tradito la causa balucia

(157) All'inizio l'aviazione pakistana utilizzò elicotteri Chinook — sempre forniti dagli USA — riequipaggiati come elicotteri anti-uomo, ma con scarsi risultati. La consegna di circa trenta Cobra, ed il supporto di piloti più esperti come quelli iraniani permisero un vero salto di qualità nei confronti della lotta contro la guerriglia, sia per il terribile volume di fuoco di queste macchine, sia perchè non era più necessario far avventurare grandi unità dell'esercito lungo gli stretti passi e l'impervia area di guerra, riducendo così le proprie perdite.

La consegna dei Cobra e più in generale l'appoggio USA agli odiati Punjabi, ovviamente, è rimasta nella memoria storica balucia, tanto che ancor oggi — a quasi vent'anni di distanza — l'antipatia verso gli americani e una certa propensione verso l'Unione Sovietica costituiscono un punto fermo di molte formazioni politiche balucie. Nè si può dire che i soldi investiti dagli Stati Uniti per opere pubbliche in Baluchistan, attraverso l'agenzia USAID, abbiano modificato questo atteggiamento

(158) Ufficialmente i campi della resistenza nell'Afghanistan meridionale erano campi profughi; in realtà, protetti da Kabul, migliaia di uomini del Fronte di Liberazione si addestravano, si curavano e si ritiravano se necessario. Il governo di Da'ud, appoggiando la guerriglia balucia, non faceva che perseguire il vecchio songo del Grande Afghanistan, con il Baluchistan attratto in qualche modo — o direttamente assorbito — all'interno dei territori di Kabul. Un progetto non certo in linea con le aspirazioni indipendentistiche del Fronte di Liberazione Balucio

(159) Anche grazie alla stanchezza e debolezza del Fronte della Liberazione, duramente provato da quattro anni di lotta

(160) Relativi soprattutto a forniture di armi e costruzioni di dighe per aumentare la disponibilità di acqua per scopi irrigui

(161) Fra tutti il più vicino all'Unione Sovietica era probabilmente Bizenjo

(162) Da pochi anni — precisamente dal 1971 — Islamabad aveva perso più della metà del proprio territorio con la secessione dell'attuale Bangladesh

(163) Per le complesse vicende del Pdpa dopo il colpo di stato che lo portò al potere i veda il punto C.1.d. dell'analisi dell'area Pakhtun (con relativa bibliografia)

(164) Per le sue differenze geografiche e climatiche, il Kazakhstan è

considerato da alcuni come meno omogeneo alla realtà delle altre quattro repubbliche, e perciò incluso nel termine "repubbliche sovietiche dell'Asia Centrale" solo in senso lato. Vedi: EGRETAUD M., *L'Orient Soviétique. Kazakhstan — Ouzbékistan — Kirghizie — Tadjikistan — Turkmenistan — Azerbaidjan*, Paris, 1959, pp. 15-16

(165) Più precisamente:

repubbliche	Km <sup>2</sup>	popolazione
Uzbekistan	449.600	18.487.000
Kazakhstan	2.715.100	16.028.000
Kirghistan	198.500	4.051.000
Tajikistan	143.100	4.648.000
Turkmenistan	488.100	3.270.000

(166) Le tre orde dei Kirghisi-kaissak (come vennero chiamate dai russi che confusero fra Kirghisi e kazakhi) erano la Piccola, la Media e la Grande Orda, ognuna con il proprio *khan*. Per particolari vedi: FIORANI PIACENTINI V., *La penetrazione russa in Asia centrale*, in: Storia e Politica, (IV), 1966, pp. 607-8 e nota 18

(167) Vedi: IBIDEM, p. 610

(168) Vedi: BECKER S., *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865 — 1924*, Cambridge (Massachusetts), 1968, pp. 9-11

(169) Più di una volta questo khanato arrivò ad inglobare quello di Khokand, occupando la Fergana Valley (nel 1839-42 e nel 1863)

(170) Con l'inglobamento dei distretti di Shugan e Roshan nel 1895, la sua estensione era pari a circa 95.000 miglia quadrate

(171) Venne a formarsi, infatti, solo alla fine del secolo XVIII. La sua esistenza, quindi, non superò il secolo, dato che negli anni '70 del XIX, fu abolito dai russi dopo una breve guerra. Vedi: KHAFIN N.A., *Russia's Policy in Central Asia (1857 — 1868)*, London, 1964, pp. 12 e sgg.

(172) Si veda ad esempio il progetto per l'amministrazione dei Kirghisi, elaborato nel 1822. Mirante alla abolizione del sistema tribale basato sulla divisione in *clan* mediante la ripartizione territoriale, era del tutto inadatto per l'amministrazione di popolazioni nomadi, e generò più di un conflitto fra le parti in causa

(173) Sulla figura di Stalin e sulla sua politica si vedano: DANIELS R.V. (ed.), *The Stalin revolution: foundations of Soviet totalitarianism*, Lexington (Mass.), 1972; ELLEINSTEIN J., *Storia del fenomeno staliniano*, Roma, 1975; TUCKER C., *Political culture and leadership in Soviet Russia: from Lenin to Gorbachev*, Brighton, 1987

(174) L'esercito sovietico ha cercato — utilizzando soprattutto battaglioni con soldati non etnicamente coinvolti — di porsi talora come *super partes* fra le etnie in conflitto, talaltra intervenendo con estrema durezza (ed alienandosi così le simpatie delle popolazioni danneggiate)

(175) Sotto Stalin il processo di sovietizzazione non era disgiunto da quello di russificazione; egli infatti era convinto del ruolo trascendente che i comunisti

russe dovevano avere in Unione Sovietica. Era insomma uno di quei "nazionalisti russi comunisti" tanto detestati da Lenin. Ved.: TUCKER C., *Political culture and leadership in Soviet Russia...*, op. cit., pp. 97-98

(176) In maggioranza Russi, ma anche Uzbeki (musulmani come i Tajiki, ma divisi da profonde rivalità, perchè sunniti invece che sciiti), Kirghisi, Ebrei e lo sparuto gruppo germanico. I Tajiki costituiscono circa il 60% della popolazione.

(177) Istituita a Sud delle rive del Lago d'Aral e vasta ben 165.000 Km<sup>2</sup>; amministrativamente fa capo alla repubblica socialista sovietica dell'Uzbekistan

(178) Per maggiori dettagli sulla ripartizione della popolazione e sui tassi di crescita delle varie etnie vedi parte antropologica. Per maggiori dettagli sulla popolazione di tutta l'Unione Sovietica si veda: ORTONA G., *La popolazione complessiva e per repubbliche dell'Unione Sovietica*, in: AA.VV., *Abitare il Pianeta: futuro demografico, migrazioni e tensioni etniche*, Torino, 1989, 2 voll., vol. II pp. 63-82

(179) ALLWORTH E. (ed.), *Central Asia. A Century of Russian Rule*, New York, 1967, p. 114

(180) Sotto Stalin, le paghe dei lavoratori agricoli erano tenute più alte rispetto alla media nazionale, mentre quelle degli operai delle industrie erano inferiori allo stipendio medio delle altre repubbliche sovietiche, proprio al fine di favorire lo sviluppo agricolo delle repubbliche centroasiatiche

(181) Si vedano in dettaglio, le cartine 11.1 e 11.2 in: ALLWORTH E. (ed.), *Central Asia. A Century of Russian Rule*, op. cit., pp. 268-269.

Proprio nella ricca zona fra la valle del Fergana e la città di Tashkent i confini amministrativi delle varie repubbliche sono incerti ed arbitrari, vista la frammistione di molteplici etnie: Uzbeki, Kazakhi, Tajiki e Kirghisi sono mescolati fra di loro, e numerose sono le tensioni etniche. Nell'ipotesi di uno sgretolamento dell'URSS, ogni singola repubblica tenterebbe di impossessarsi di una regione così ricca di minerali, giustificandosi con la presenza di comunità della propria etnia, con gravi conseguenze sulla stabilità regionale

(182) Considerata però troppo bassa. Si veda SCHUYLER E., *Turkistan: Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja*, New York, 1877, vol. I, p. 109

(183) *guberniia* era il nome dato alle province dell'Impero zarista poste sotto la guida di un governatore

(184) CURZON G.N., *Russia in Central Asia*, London, 1889, pp. 252-53

(185) Vedi a questo proposito la tabella tratta da: ALLWORTH E. (ed.), *Central Asia, A Century of Russian Rule*, pp. 95-97

(186) Si veda: ORTONA G., *La popolazione complessiva e per repubbliche dell'Unione sovietica*, in: AA.VV. *Abitare il Pianeta*, op. cit., vol. II, pp. 71-73

(187) Si veda: BURG S.L., *Soviet Policy and the Central Asian Problem*, in: "Survey", summer 1979

(188) Spesso il termine "gruppo etnico", o "etnia", viene utilizzato per indicare tutte le popolazioni di origine turca (Uzbeki, Kazakhi, Tatari, Chuvasci, ecc.), riferendosi alle singole popolazioni come "sotto-gruppo"; altre volte — per semplicità — indica proprio la specifica popolazione. Metodologi-

camente parlando, del resto, manca una regola fissa per l'utilizzo di questi termini, se non a livello linguistico, dove si è portati a considerare le varie lingue o dialetti di queste popolazioni come sotto gruppi del medesimo ceppo turco

(189) Tratti da: ALLWORTH E. (ed.), *Central Asia. A Century of Russian Rule*, op. cit., pp. 106-107

(190) Il risultato fu la totale esautorazione di quella classe politica, e la loro successiva eliminazione fisica. Il gruppo etnico dei Kazakhi perse inoltre il favore di Mosca a favore di altre popolazioni. La stessa carica di segretario del Partito del Kazakistan fu affidata dopo questo fatto ad un armeno (non solo etnicamente diverso ma anche cristiano e non musulmano)

(191) Un ostacolo è dato sicuramente dalla divisione fra musulmani sciiti (i Tajiki) e sunniti (il gruppo turkomanno) e dalle reciproche forti rivalità. Ad esempio: durante le violenze azere contro gli Armeni nella repubblica dell'Azerbaijan, molti di questi ultimi furono evacuati nella vicina (sull'altra sponda del Mar Caspio) repubblica del Turkestan, dove furono accolti benissimo dalla popolazione locale (sunnita), nonostante la loro fede cristiana, proprio a causa delle antipatie verso gli Azeri (sciiti).

Gli scoppi di violenza inter-etnica già oggi a fatica controllati dalla polizia probabilmente esploderebbero con maggior violenza in caso di collasso dell'Unione delle Repubbliche Socialiste, in un'area, è il caso di ricordarlo, strategicamente importantissima, a ridosso com'è delle frontiere di Iran, Afghanistan, Pakistan, Cina e Mongolia.

(192) Si veda, in dettaglio, la tabella pubblicata da: BUTTINO M., *I gruppi etnici in Unione Sovietica*, in: AA.VV., *Abitare il Pianeta*, op. cit., vol. II, pp. 88-89

(193) Come già ricordato i Karakalpachi hanno la loro repubblica autonoma (all'interno dell'Uzbekistan) nonostante siano numericamente poco rilevanti, superando all'ultimo censimento di poco le trecentomila unità

(194) Dati forniti da: IBIDEM, pp. 90-91

(195) Ciò è molto grave, dato che mina la superiorità demografica della Russia e più in generale di tutta la parte europea dell'URSS

(196) Questi valori nel 1979:

Uzbeki: 49.9%

Kazakhi: 54.3%

Turkmeni: 26.4%

Kirghisi: 29.8%

Tajiki: 30.4%

(197) JONES E. — GRUPP F.W., *Modernization, Value Change and Fertility in the Soviet Union*, Cambridge, 1987, p. 399

(198) Si vedano i capitoli antropologici riguardanti l'area afgana e quella balucia

(199) Per un'analisi approfondita del sistema agricolo — cioè della principale voce dell'economia centroasiatica — dall'epoca delle collettivizzazioni ad oggi, del sistema dei *kolkhoz*, e delle tensioni socio-economiche derivanti da questo sistema, apparentemente egualitario, ma che genera disuguaglianze e permette abusi, si veda RAHMAN KHAN A. — GHAI D., *Collective Agriculture and Rural Development in Soviet Central Asia*, London, 1979,



soprattutto capp. V — VI, pp. 81-101

(200) LUBIN N., *Uzbekistan: The Challenges Ahead*, in: "The Middle East Journal", XLIII, n° 4, 1989, p. 625

(201) Secondo alcune stime sovietiche, nel periodo pre-gorbacioviano un terzo del reddito dei cittadini dell'Uzbekistan derivava da questa economia parallela (se si escludono i cittadini impiegati negli apparati burocratici sovietici); la percentuale saliva addirittura al 60-65% per la popolazione rurale, dato che questa economia sommersa riguardava principalmente le attività agricole

(202) Era questo il tentativo di riprendere la russificazione con metodi meno coercitivi e più indiretti; Mosca considerava sempre primario il processo di russificazione, ma era molto attenta a non scatenare reazioni violente, nel timore di un'unificazione delle varie popolazioni musulmane, fino ad allora divise da numerose rivalità

(203) Per usare una terminologia marxiana, potremmo dire che le élite politiche sono fondamentali per il passaggio di una classe sociale (o di una etnia) da classe in sé a classe per sé

(204) In realtà, come si è visto durante l'ultimo congresso del Partito Comunista sovietico, l'apparato burocratico — nonostante anni di *perestroika* — è fortemente ostile alle riforme; seppure abilmente manovrati dal loro segretario generale, i rappresentanti comunisti al congresso hanno chiaramente mostrato di sgradire Gorbaciov e la sua politica

(205) Si veda: LUBIN N., *Uzbekistan: The Challenges Ahead*, op. cit., pp. 626-627.

La scelta di insegnanti slavi aveva questa giustificazione: essi non conoscevano i dialetti centroasiatici; per rivolgersi e dialogare fra loro, professori e studenti erano necessariamente obbligati ad utilizzare il russo

(206) La repubblica di Russia ha iniziato a muoversi autonomamente sul mercato internazionale, stipulando contratti di vendita di materie prime all'estero, il cui ricavato verrà interamente investito in Russia. Una delle prime decisioni di Eltsin è stata ad esempio, la vendita di un enorme quantitativo di oro (pari ad un miliardo di dollari)

(207) Una delle principali forme di sostegno allo sviluppo agricolo delle repubbliche centroasiatiche fu certamente la politica degli stipendi, mantenuti artificiosamente alti rispetto alla media sovietica. Così nel 1940, i lavoratori di una fattoria statale (generalmente chiamata *sovkhoz*) percepivano il 104% rispetto ad un corrispondente salario di altre regioni; quelli di un *kolkhoz*, addirittura il 120-123%. Al contrario gli stipendi per gli operai dell'industria risultavano più bassi rispetto alla media nazionale.

Con il passare degli anni questo vantaggio diminuì notevolmente, per arrivare, negli anni '70, ad un ribaltamento: oggi, infatti, gli stipendi medi di un addetto all'agricoltura in Asia Centrale sono nettamente più bassi rispetto alla media URSS, con evidenti conseguenze sul malessere sociale. Si veda: RAHMAN KHAN A. — GHAI D., *Collective Agriculture and Rural Development...*, op. cit. pp. 15 e sgg.

(208) Sullo stato della agricoltura in URSS, si veda: HEDFUND S., *Crisis*

*in Soviet agriculture?*, Lund, 1983

(209) Per questo vero e proprio disastro ecologico, i cui effetti si faranno notare in maniera sempre più clamorosa di anno in anno, si veda: MICKLIN P., *Dessication of the Aral Sea*, in:

"Science", vol. 241, 2 Settembre, 1988, pp. 1170-1176.

Si riportano questi semplici dati:

ANNO	LIVELLO (m)	AREA (Km <sup>2</sup> )	VOLUME (Km <sup>3</sup> )
1960	53.41	68.000	1090
1970	51.05	60.200	925
1976	48.28	55.700	763
1987	40.50	41.000	374
2000	33.00	23.400	162

(210) La somma globale di sussidi e finanziamenti, trasferita dalle casse di Mosca a quelle delle repubbliche dell'Asia Centrale sembra sia stata pari, per il solo anno finanziario 1988 a circa 5 miliardi di rubli (circa 8 miliardi di dollari)

(211) Occorre sottolineare però, come hanno fatto alcuni studiosi, che lo standard e la qualità di vita — seppur inferiore alla parte europea dell'Unione Sovietica, e molto più bassa rispetto alle medie occidentali — è sensibilmente più alta rispetto ai confinanti paesi musulmani, come Afghanistan, Pakistan, o come nell'India e nella stessa Cina.

Si è spesso detto che i khanati di Khiva, Bukhara e Kokhand, le tribù dei Kirghisi e quelle turkmene, difficilmente avrebbero raggiunto un livello di scolarizzazione, di bassa mortalità infantile, ed uno sviluppo simile dell'economia, se non fossero stati integrati nell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche; in effetti, il trasferimento di denaro e gli investimenti umani e tecnologici da parte di Mosca in Asia Centrale sono stati massicci.

Di ciò sembrerebbero ben coscienti i dirigenti dei partiti comunisti e delle amministrazioni locali, che infatti si muovono con molta cautela sulla via delle rivendicazioni, e appaiono fra le classi politiche periferiche più moderate.

(212) Fonti sovietiche, da: BUTTINO, M., *I gruppi etnici in Unione Sovietica*, in: AA. VV., *Abitare il Pianeta*, op. cit., vol. II, p. 107

(213) Con la conquista russa di Kazan (1552) e Astrakhan (1554)

(214) Seppure più interessato allo scenario europeo, lo zar mostrò sempre un deciso interesse anche per lo scacchiere asiatico. Su questa figura si veda: SUMMER B.H., *The Emergence of Russia*, London, 1956

(215) Nel 1717 quelli dei tre *khan* delle orde kazake e del *khan* di Khiva, poco dopo quello del Principe dei Calmucchi. Vedi: FIORANI PIACENTINI V., *La penetrazione russa in Asia Centrale*, op. cit., p. 604

(216) Dinanzi alle contraddizioni del comportamento zarista (dichiarazioni diplomatiche distensive che negavano ogni interesse per la conquista di nuovi territori in Asia Centrale e continue operazioni militari) gli inglesi reagirono accusando di falsità e malafede i governanti russi. In realtà, la situazione era più

complessa: non si trattava solo di menzogne per poter attuare la conquista dell'Asia Centrale, bensì di disaccordi e di diversità di vedute fra militari e civili dell'amministrazione. I primi erano fautori di una politica aggressiva di conquista, i secondi — temendo le ripercussioni in Europa — contrari o comunque più moderati.

In realtà le enormi distanze delle zone di frontiera in Asia con Pietroburgo, e lo stato di guerra latente con le popolazioni tribali permettevano azioni autonome e ampi margini di discrezionalità ai governatori. Questi margini vennero usati dai militari per proseguire l'opera di conquiste da loro propugnata

(217) Con i trattati del Golestan e di Turkmancai la Russia ottenne importanti concessioni commerciali e territoriali da parte dello sconfitto impero persiano. Per i particolari dei trattati si veda: HUREWITZ J.C., *Diplomacy in the Middle East: a Documentary record, 1535 — 1914*, Princeton, 1956, pp. 86-88 e 96-102

(218) Lo scenario era complicato dal fatto che nessuna delle due potenze riuscì ad esprimere una politica coerente sul lungo periodo; sia i governi inglesi che quelli zaristi, infatti, erano divisi sugli obiettivi e sui mezzi da utilizzare per vincere questa competizione in Asia, passata poi alla storia come il "Great Game". Per i dettagli si veda: INGRAM E., *The Beginning of the Great Game in Asia: 1828 — 1834*, Oxford, 1979 e GILLARD D., *The Struggle of Asia, 1828 — 1914. A Study in British and Russian Imperialism*, London, 1977

(219) La spedizione si svolse in concomitanza — probabilmente non casuale — del primo conflitto anglo-afgano, e sollevò vivaci proteste inglesi i quali, per evitare il pretesto di altre spedizioni convinsero il khan di Khiva a rilasciare tutti gli schiavi russi

(220) Per queste e per le successive vicende si veda: ALLWORTH E. (ed.), *Central Asia. A Century of Russian Rule*, op. cit., pp. 132-150 e BECKER S., *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924*, op. cit., pp. 25-79

(221) La protezione di un mercato dal libero scambio era una condizione necessaria per le merci russe: esse, infatti, non avrebbero potuto reggere la concorrenza dei prodotti britannici, sia per quanto riguarda il costo che per la qualità

(222) Nonostante alcuni incentivi estesi — già in epoca sovietica — alla produzione di grano, quest'ultima scese tanto in termini percentuali (quantità per ettaro) quanto in valori assoluti: mentre la produzione di grano nel 1913 era di 1.882.000 tonnellate, nel quinquennio 1961-65 (media annuale) risultò di sole 1.756.000 ton. Al contrario la produzione di cotone grezzo passò — negli stessi periodi — da 646.000 a 4.466.000 ton.

Si veda: RAHMAN KHAN A. — GHAI D., *Collective Agriculture and...*, op. cit., p. 26

(223) Su queste vicende vedi: CARRERE D'ENCAUSSE H., *Réforme et révolution chez le musulmans de l'empire russe. Bukhara 1867-1924*, Paris, 1966

(224) Per approfondire l'interessante tematica del "banditismo sociale" o dei rapporti fra banditismo e rivoluzione si veda: HOBSBAWM E.J., *Bandits*, London, 1969 (traduzione it: *I banditi. Il banditismo sociale nell'età moderna*,

Torino, 1971) e ECKHOUT D., *Les brigands en Russie du XVII au XIX siècle: mythe et réalité*, in: "Revue d'histoire moderne et contemporaine", XII, 1965, pp. 161-202

(225) I vari *leader* riformisti, approfittando anche delle difficoltà del regime zarista nel 1905 aprirono varie sedi di giornali, tutti con tendenze moderate e liberaliste. In una società quasi totalmente analfabeta, però, non erano certo questi fogli a poter dar vita ad un movimento di massa

(226) Soprattutto suscitavano irritazione la raccolta di nuove tasse, il lavoro forzato dei contadini e i prezzi imposti dai mercanti russi, ovviamente a loro esclusivo vantaggio. Le autorità russe si lasciarono cogliere alla sprovvista; un dispaccio inviato a Pietroburgo all'inizio di giugno affermava che "la popolazione del Turkestan è assolutamente pacifica". Vedi: ALLWORTH E. (ed.), *Central Asia. A Century of Russian Rule*, op. cit., pp. 208 e sgg.

(227) In realtà queste tensioni erano ancora una volta dipendenti dalle precarie condizioni socio-economiche dei musulmani dell'Impero, e non era difficile prevedere un peggioramento delle stesse, a causa della rivoluzione da poco avvenuta.

L'Asia Centrale, subito dopo la conquista russa, era stata trasformata da regione autosufficiente a livello agricolo a regione importatrice di grano, per via della riconversione a cotone di tutti i terreni più fertili. Per sfamare la popolazione numerose derrate di cereali venivano inviate dalla Russia e dall'Ucraina, ma con la rivoluzione tutti questi invii furono sospesi: la carestia susseguente scatenò nuove violenze anti-russe, ai quali i coloni russi risposero con autentici massacri, non ostacolati dai soviet. Tutto ciò contribuì ovviamente ad alienare le simpatie dei riformisti centroasiatici verso i rivoluzionari. Vedi anche paragrafo B-3 di questa microanalisi

(228) Veramente poco dissimili da altre società con forte struttura tribale (come ad esempio, la pakhtun e la balucia analizzate in questo studio); tutte incapaci di utilizzare sinergicamente le proprie forze nei momenti storici cruciali per raggiungere un'indipendenza politico-amministrativa o per dar vita ad una struttura statale unitaria

(229) Il movimento nacque nella fertile valle Farghana, la stessa che alcuni anni prima aveva dato il via a rivolte di contadini causa la requisizione di terre a favore dei coloni russi, rivolte poi propagatesi in tutta l'Asia Centrale. Sul movimento si veda: CHOKAEV M., *The basmaji movement in Turkestan*, in: "The Asiatic Review", London, (XXIV), 1928

(230) Il solo momento di unità fu raggiunto fra il 1921 ed il 1922 — troppo tardi comunque e solo per pochi mesi — sotto la guida di Enver Pasha; questi era un turco, ex-*leader* dei Giovani turchi e rivale di Mustapha Kemal, giunto in Asia Centrale, che riorganizzò le divise schiere degli anti-sovietici, propugnando l'unione di tutti musulmani e la creazione di uno stato musulmano autonomo in Asia Centrale. La megalomania da lui mostrata gli alienò però le simpatie di molti dei suoi alleati, fra i quali alcuni esponenti delle nuove repubbliche centroasiatiche in rotta con Mosca, e nella primavera del 1922 fu sconfitto ed ucciso. La sua morte permise ai sovietici la rapida riconquista di tutta la regione

(231) Un'interessante narrazione degli eventi, sia pure chiaramente parziale, è costituita dallo scritto del deposedo *amir*, rifugiatosi in Europa: AMIR



KHAN A., *La voix de la Bukharie opprimée*, Paris, 1929

(232) Ciò fu sapientemente utilizzato da Lenin: questi applicava un rigido embargo commerciale verso ogni area in mano ai rivoltosi, così da provocare carestie ed esasperare la popolazione; non appena la zona fosse stata riconquistata, vi faceva affluire prodotti alimentari e generi di prima necessità, e li distribuiva alla popolazione affamata, così da conquistarne il favore

(233) Vale a dire le Repubbliche Socialiste Sovietiche Autonome del Turkestan (la prima ad essere creata) e del Khwarazm e la Repubblica del Popolo di Bukhara, decisamente la più forte, la più organizzata ed autonoma

(234) Durante i sanguinosi scontri degli ultimi anni fra Azeri e Armeni, molte famiglie di quest'ultima comunità trovarono rifugio nel Turkestan, dove furono generalmente ben accolti dalla popolazione locale. Questo perchè l'odio etnico e a sfondo religioso verso gli Azeri (musulmani ma sciiti) era di gran lunga superiore ai possibili risentimenti verso un'etnia non percepita come storicamente ostile (anche se di fede cristiana) quale la armena

(235) Nel caso di una drammatizzazione della situazione in Asia Centrale, l'Unione Sovietica potrebbe agire in modo ben diverso da come si comportò con le tre repubbliche baltiche nel periodo di maggior tensione fra queste e Mosca; allora la pressione internazionale e la minaccia di ritorsioni economiche pesarono sicuramente nella decisione di non utilizzare la forza militare contro le recalcitranti repubbliche: la decisione di usare solo mezzi di pressione o di minaccia indirette per costringere i *leader* locali al negoziato fu certo dovuta anche a ciò.

Al contrario l'Asia Centrale non gode di simili simpatie presso l'opinione pubblica occidentale, ed anzi gli esperti paventano l'ipotesi di una perdita del controllo centrale sovietico sopra quella regione, così vicina a stati strategicamente importanti come l'Iran, l'Afghanistan e il Pakistan. La stessa bandiera dell'islamismo è guardata con molto sospetto, e certo l'URSS potrebbe utilizzare l'esercito quale elemento di pacificazione/repressione — come già ha fatto in alcune violente dimostrazioni in Arzebaijan, a Baku e in Tajikistan — senza scatenare eccessive proteste in Occidente

(236) Le minoranze etniche sono — come ovvio — una delle minoranze di più immediata caratterizzazione, e verso la quale i pregiudizi e le prevenzioni (il razzismo, in una parola) sono più difficilmente superabili

(237) Più in generale, sulle conflittualità etniche in Unione Sovietica si veda: CARRERE D'ENCAUSSE H., *Decline of an Empire. The Soviet Socialist Republics in revolt*, New York, 1982

(238) Si citano: la guerra civile afgana; la conflittualità latente fra India e Pakistan per il Kashmir; le tensioni interne ad entrambi questi stati provocate dalla crisi economica e dalla lotta politica; la fragilità del "nuovo corso" pragmatico e moderato della dirigenza iraniana; etc.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, Graz, varie, 6 voll.
- AA.VV., *Antropologia Culturale*, Firenze, 1973
- AA.VV., *The Cambridge History of India*, Cambridge, 1929, 6 voll.
- AA.VV., *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, 2 voll.
- AA.VV., *The Encyclopaedia of Islam*, London, 1913, 4 voll.
- AA.VV., *Legal and political Structure of an Islamic State: the Implications for Iran and Pakistan*, Glasgow, 1987
- AA.VV., *Soviet Strategy and Islam*, Hong Kong, 1989
- AA.VV., *Abitare il Pianeta: futuro demografico, migrazioni e tensioni etniche*, Torino, 1989
- AA.VV., *Operations of the Zhob Field Force 1890-Tochi Field Force from Government Record*, Quetta, 1979/1910, 3 voll.
- AA.VV., *The Kelat Affairs — Selection from Government Record*, Quetta, 1977
- ABBOT A., *The Afghan War: 1838-1842. Journal and Correspondence*, London, 1879
- AHMED AKBAR S., *Nomadism as Ideological Expression: the Case of the Gomal Nomads*, in "Nomadic People", 1981 (9)
- AHMED AKBAR S., *Islamic Fundamentalism, Sufism And Ethnicity In Pakistan: A Case-Study From Baluchistan*, in "Journal of Central Asia" vol. X, n°, 1987
- AHMED AKBAR S., *Millenium and Charisma among Pathans. A Critical Essay in Social Anthropology*, London, 1976
- AHMED AKBAR S., *The Tribal Areas*, Karachi, 1977
- AL-SHARIF AL-IDRISI, *India and the Neighbouring Territories*, in the *Kitab nuzhat al-mushtay fi'khtiraq al-'afaq*, Leiden, 1960
- ALLAN J. — WOLSELEY HAIG T. — DODWELL H.H., *The Cambridge Shorter History of India*, Cambridge, 1934
- ALLWORTH E. (ed.), *Central Asia. A Century of Russian Rule*, New York, 1967
- AMIR KHAN A., *La voix de la Bukharie opprimee*, Paris, 1929
- AMSTURTZ J.B., *Afghanistan. The First Five Years of Soviet Occupation*, Washington, 1986
- ANDERSON J.W. — STRAND R.F. (ed.), *Ethnic Processes and Intergroup Relations in Contemporary Afghanistan*, New York, 1978
- ARONOFF M.J., *Political Anthropology. Yearbook I. Ideology and Interest: the Dialectic of Politics*, New Brunswick, 1980
- ATKIN M., *The Survival of Islam in Soviet Tajikistan*, in: "The Middle East Journal", Washington, 1989, (4), pp. 605-618
- BANUAZIZI A. — WEINER M. (ed.), *The STATE, RELIGION, and ETHNIC POLITICS. Pakistan, Iran and Afghanistan*, Lahore, 1987
- BARTH F., *Political Leadership among Swat Pathans*, London, 1959
- BARTH F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, London, 1969
- BARTHOLD V.V., *La Découverte de l'Asie*, Paris, 1947
- BARTHOLD V.V., *Four Studies on the History of Central Asia*, Leiden, 1956

- BECKER S., *Russia's protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924*, Cambridge/Massachusetts, 1968
- BELLEW H.W., *Afghanistan and the Afghans*, Lahore (London), 1979/1879
- BILGRAMI A.H., *Afghanistan and British India, 1793-1907*, New Delhi, 1972
- BURNES A., *Cabool: a personal narrative of a journey to, and residence in that city, in the years, 1836, 7, 8*, London, 1842
- BURNES A., *Travels to Bokhara, being an account of a journey from India to Kabul, Tartary and Persia*, London, 1834, 3 voll.
- BUSAGLI M., *Culture e Civiltà dell'Asia Centrale*, Torino, 1970
- CANFIELD R.L., *Afghanistan: The Trajectory of Internal Alignments*, in "The Middle East Journal", Washington, 1989, (4), pp. 635-648
- CAROE O., *The Pathans. With an Epilogue on Russia*, Karachi, 1988
- CARRERE D'ENCAUSSE H., *Islam and the Russian Empire. Reform and Revolution in Central Asia*, London, 1988
- CARRERE D'ENCAUSSE H., *Decline of an Empire. The Soviet Socialist Republics in revolt*, New York, 1982
- CARRERE D'ENCAUSSE H., *Réform et révolution chez le musulmans de l'empire russe. Bukhara 1867-1924*, Paris, 1966
- CASPANI E. — CAGNACCI E., *Afghanistan, crocevia dell'Asia*, Milano, 1951
- CATTENA C. — CICCACCI S. — MARINUCCI C., *Hormozgan (Iran meridionale) — caratteristiche ambientali della fascia costiera*, studio preliminare della Missione Italiana Storico-Insediamentale in Hormozgan e Mekran, Roma, 1987
- CHARNAY J.P., *L'Islam et la Guerre. De la guerre juste à la révolution sainte*, Paris, 1986
- CHEUDHURY G.W., *Pakistan: Transition from Military to Civilian Rule*, London, 1988
- CHOKAEV M., *The Basmaji Movement in Turkestan*, in: "Asiatic Review", London, 1928
- CLIFFORD M.L., *The Land and the People of Afghanistan*, New York, 1962
- COHEN R. — SERVICE E.R., *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*, Philadelphia, 1978
- CURTISS J.S., *The Russian Army under Nicholas I, 1825-1855*, Durham, 1965
- CURZON G.N., *Russia in Central Asia*, London, 1889
- DANIELS R.V. (ed.), *The Stalin revolution: foundations of Soviet totalitarianism*, Lexington (Mass.), 1972
- DIGARD J.P., *Le Fait Ethnique en Iran et en Afghanistan — Colloque International du C.N.R.S.*, Paris, 1988
- DIWAN CHAND OBHRAI R.B., *The Evolution of North-West Frontier Province*, Peshawar, 1938
- DODWELL H.H., *India*, Bristol, 1936, 2 voll.
- DONNER MCGRAW F., *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981
- DUPREE L., *Afghanistan*, Princeton, 1973
- DUPREE N.H., *The question of Jalalabad during the First Anglo-Afghan War*, in "Asian Affairs", 1985, (1-2)

- DURAND H.M., *The First Afghan War and its Causes*, London, 1879
- EECKHOUTE D., *Les brigands en Russie du XVII au XIX siècle: mythe et réalité*, in "Revue d'histoire moderne et contemporaine", XII, 1965
- EGRETAUD M., *L'Oriente Soviétique. Kazakhstan. Ouzbekistan. Kirghizie. Tajikistan. Turkménistan. Azerbaïdjan*, Paris, 1959
- EICKELMAN D.F., *The Middle East — an Anthropological Approach*, New Jersey, 1981
- ELFENBEIN J.H., *The Baluchi Language — A Dialectology with texts*, Karachi, 1977
- ELLEINSTEIN J., *Storia del fenomeno staliniano*, Roma, 1975
- EMBREE A.T. (ed.), *Pakistan's Western Borderlands: The Transformation of a Political Order*, Durham, 1977
- EVANS D., *On the Praticability of an Invasion of British India*, London, 1829
- FABIETTI U., *Nomadi del Medio Oriente — Un'analisi dell'organizzazione sociale*, Torino, 1982
- FARWELL B., *Queen Victoria's Little Wars*, New York, 1972
- FELDMAN H., *Revolution in Pakistan*, London, 1967
- FERRIER J.P., *History of the Afghans*, London, 1908
- FIORANI PIACENTINI V., *Turchizzazione e Islamizzazione dell'Asia Centrale (VI-XVI secolo d.C.)*, Milano, 1974
- FIORANI PIACENTINI V., *Processi di decolonizzazione in Asia e Africa*, Milano, 1989
- FIORANI PIACENTINI V., *La penetrazione in Asia Centrale*, in "Storia e Politica", Milano, 1966-1968, (IV-I)
- FIORANI PIACENTINI V. (ed.), *Gruppi socio-tecnici e strutture politico-amministrative della fascia costiera meridionale iranica*, Milano, 1988
- FLETCHER A., *Afghanistan: Highway of Conquest*, New York, 1965
- FLOYER EARNEST A., *The Unexplored Baluchistan*, Quetta, 1977/1882
- FORBES A., *The Afghan Wars, 1839-42 and 1878-80*, London, 1892
- FRASER J., *The History of Nadir Shah*, London, 1742
- FRASER-TYTTLER W.K., *Afghanistan: a Study of Political Developments in Central and Southern Asia*, London, 1967
- GALLINARO M.E. (a cura di), *Dieci anni di crisi*, in: "Politica Internazionale", Roma, 1988, n 4-5
- GILLARD D., *The struggle of Asia, 1828-1914. A Study in British and Russian Imperialism*, London, 1977
- GOBLE P.A., *Central Asian Studies on Non-Soviet Islam: A Bibliographic Guide*, in "The Middle East Journal", Washington, 1989, (4)
- GREAVES R.L., *Persia and the Defence of India: 1884-1892*, London, 1959
- GRIBAUDI D., *Gli Stati iranici*, Torino, 1934
- GULICK J., *The Middle East. An Anthropological Perspective*, Lanham, 1983
- GUPTA B.S., *Afghanistan-Politics, Economics and Society*, London, 1986
- HABBERTON W., *Anglo-Russian Relations concerning Afghanistan: 1837-1907*, Urbana, 1937
- HARRISON S.S., *In Afghanistan's Shadow: Baluch Nationalism and Soviet Temptations*, New York, 1981



- HARRISON S.S., *Inside the Afghan Talks*, in "Foreign Policy", 1988, (4), pp. 31-60
- HART D., *Guardians of the Khaibar Pass — The Social Organization and History of the Afridis of Pakistan*, Lahore, 1985
- HATHCOTE T.A., *The Afghan Wars (1839-1919)*, London, 1980
- HEDLUND S., *Crisis in Soviet agriculture?*, Lund, 1983
- HOBSBAWM E.J., *Bandits*, London, 1969, (ed. italiana: *I banditi. Il banditismo sociale nell'età moderna*, Torino, 1971)
- HOUGH W., *A Narrative of the March and Operations of the Army of the Indus, in the Expedition into Afghanistan in the years, 1838-1879 under the command of H.E. Lt.-Gen. Sir John Keane*, Calcutta, 1840
- HOUGHES A.W., *The Country of the Baluchistan*, Quetta, 1977/1878
- HUGHES-BULLER R., *Baluchistan District Gazetteer — vol. VII — Makran*, Bombay, 1906
- HUMLUM J., *Le Geographie de l'Afghanistan — Etude d'un pays aride*, Copenhagen, 1959
- HUREWITZ J.C., *Diplomacy in the Near and Middle East: a Documentary Record, 1535-1914*, Princeton, 1956
- HYMAN A., *Pakistan: Towards a Modern Muslim State?*, in "Journal of the Research Institute for the Study of Conflict and Terrorism", London, 1990
- IANNAZZI R., *La questione di Herat e la prima guerra anglo-afgana (1838-1842)*, in "Nuova Rivista Storica", Milano, 1985, (I-II)
- INGRAM E., *The Beginning of the Great Game in Asia: 1828-1834*, Oxford, 1979
- JONES E. — GRUPP F.W., *Modernization, Value Change and Fertility in the Soviet Union*, Cambridge, 1987
- KAYE J.K., *History of the War in Afghanistan*, London, 1851-57, 3 voll.
- KHALFIN N.A., *Russia's Policy in Central Asia (1857-1868)*, London, 1964
- KLASS R., *Afghanistan: The Accords*, in "Foreign Affairs", Fall 1988
- KOHZAD A.A., *Men and Events (through 18th and 19th Century-Afghanistan)*, Kabul
- KWATEN L., *Imperial Nomads. A History of Central Asia, 500-1500*, Leicester, 1979
- LAMBTON A.K.S., *Landlord and Peasant in Persia*, London-New York-Toronto, 1953
- LATTIMORE O., *Studies in Frontier History*, Paris, 1962
- LATTIMORE O., *La frontiera. Popoli ed imperialismi alla frontiera fra Russia e Cina*, Torino, 1970
- LEDERER I.J. (ed.), *Russian Foreign Policy*, New Haven, 1964
- LEWELLEN T.C., *Political Anthropology. An introduction*, South Hadley, 1983
- LORIMER J.G., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Asia*, Calcutta, 1908-1913, 8 voll.
- LUBIN N., *Uzbekistan: The Challenges Ahead*, in "Middle East Journal", Washington, 1989, (4), pp. 619-634
- MALLESON G.B., *History of Afghanistan from the Earliest Period to the Outbreak of the War of 1878*, London, 1878

- MARON S. (ed.), *Pakistan: Society and Culture*, New Haven, 1957
- MARVIN C., *The Russian Advance towards India*, London, 1882
- MATHESON S.A., *The Tigers of Baluchistan*, London, 1967
- McNEILL J., *Progress and Present Position of Russia in the East*, London, 1836
- MICKLIN P., *Dessication of the Aral Sea*, in "Science", 2 Sett. 1988
- MOHAN L., *Life of the Amir Dost Muhammad Khan of Kabul*, London, 1842, 2 vol.
- NORRIS J.A., *The First Afghan War (1838-1842)*, Cambridge, 1967
- PASTNER C. McC., *Kinship Terminology and Feudal Versus Tribal Orientations in Baluch Social Organization: a Comparative View*, in "Nomadic Alternative", Paris, s.d.
- PETERS R., *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague, 1979
- PIEMONTESE A.M., *Bibliografia italiana dell'Iran (1462-1982)*, Napoli, 1982
- PIERCE R.A., *Russian Central Asia, 1867-1917*, Berkeley, 1960
- QAZANLU J., *Jang-e Iran-Rus, 1827-1828*, Tehran, 1928/1316
- QUDDUS S.A., *The Pathans*, Lahore, 1987
- RAHMAN KHAN A., *The Life of Abdul Rahman. Amir of Afghanistan*, London, 1900, 2 voll.
- RAHMAN KHAN A. — GHAI D., *Collective Agriculture and Rural Development in Soviet Central Asia*, London, 1979
- RAVERTY H.G., *Notes on Afghanistan and Baluchistan*, Lahore, 1976/1878, 2 voll.
- RAWLINSON H., *England and Russia in the East*, London, 1874/1875 (riveduta dal Salisbury)
- ROBERTS P.E., *History of British India under the Company and the Crown*, Oxford, 1958
- ROSSI A.V., *Brahui and Western Iranian Clusters °sh — °sk*, Napoli, 1977
- ROTHSCHILD J., *Etnopolitica. Il fattore etnico nella realtà politica internazionale*, Milano, 1981
- RUBIN B.R., *The fragmentation of Afghanistan*, in "Foreign Affairs", Winter 1989-1990, pp. 150-168
- SALZMAN P.C., *Movement and Resource Extraction among Pastoral Nomads: the Case of the Shah Nawali Baluch*, in "Anthropological Quarterly" 1971, n° 3, vol. 44
- SALZMAN P.C., *Islam and Authority in Tribal Iran: A Comparative Comment*, in "Muslim World", 1975 (3)
- SCAGLIUSI P., *L'Afghanistan e la resistenza*, in "Rivista Marittima", Roma, 1988 (12), pp. 109-120
- SCARCIA G., *Governo, riforma agraria e opposizione in Persia*, in "Oriente Moderno", Roma, XLII (1962), (11-12), pp. 731-801
- SCHINIASI M., *Afghanistan at the Beginning of XX Century*, Napoli, 1984
- SHAHRIANI M.N. — CANFIELD R.L. (ed.), *Revolutions and Rebellions in Afghanistan*, Berkeley.
- SINGH G., *Ahmad Shah Durrani: Father of Modern Afghanistan*, New Delhi, 1959

- SOGLIAN F., *Quali garanzie per un Afghanistan neutrale*, in "Politica Internazionale", Roma, 1988, (4-5), pp. 11-20
- SPAIN J.W., *The Pathan Borderland*, The Hague, 1963
- SPAIN J.W., *The Way of the Pathans*, London, 1962
- SPEAR T.G.P., *The Oxford History of Modern India: 1740-1947*, Oxford, 1965
- SUBTELNY M.E., *The Cult of Holy Places: Religious Practices Among Soviet Muslims*, in "The Middle East Journal", Washington, 1989,
- SUMNER B.H., *Peter the Great and the Emergence of Russia*, London, 1956
- SWILDER N., *The Development of the Kalat Khanate*, in "Perspectives on Nomadism", 1972
- SYKES P., *A History of Persia*, London, 1951, 2 voll.
- SYKES P., *History of Afghanistan*, London, 1940, 2 voll.
- TAPPER R., *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London, 1983
- TATE G.P., *The Kingdom of Afghanistan. A Historical Sketch*, Bombay, 1911/rist. I ed.
- TATE G.P., *The Frontiers of Baluchistan-Travels on the Borders of Persia and Afghanistan*, Lahore, 1976/1909
- THORNTON T.P., *The New Phase in U.S. — Pakistani Relations*, in "Foreign Affairs", Summer 1989, pp. 142-159
- TUCKER C., *Political culture and leadership in Soviet Russia: from Lenin to Gorbachev*, Brighton, 1987
- VARVELLI R., *Afghanistan, ultimo silenzio*, Bari, 1966
- VERCELLIN G., *Iran e Afghanistan (Questioni nazionali religiose e strategiche in una delle zone più calde del mondo)*, Roma, 1986
- WATT W.M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London/NY, 1988
- WHEELER G., *The People of Soviet Central Asia*, London, 1966
- WHEELER TALBOYS J., *India and the Frontier States of Afghanistan, Nepal and Burma*, New York, 1901
- WILBER D.N., *Afghanistan, its People, its Society, its Culture*, New Haven, 1962
- WILCOX W., *Pakistan: The Consolidation of a Nation*, New York, 1963
- WITTFOGEL K.A., *Il dispotismo orientale*, Firenze, 1968, 2 voll.
- WOLPERT S., *Storia dell'India, dalle origini della cultura dell'Indo alla storia di oggi*, Milano, 1985
- YAR-SHATER E. (ed.), *Iran Faces the Seventies*, New York, 1971
- YUSUF 'ALI A., *The Making of India*, London, 1925

## Collana del «Centro Militare di Studi Strategici»

1. «Il reclutamento in Italia» di Autori vari
2. «Storia del servizio militare in Italia dal 1506 al 1870, Vol. I
3. dal 1871 al 1918, Vol. II
4. dal 1919 al 1943, Vol. III
5. dal 1943 al 1989, Vol. IV
6. «Soppressione della leva e costituzione di Forze Armate volontarie» di Paolo Bellucci - Areno Gori
- 6a. «Riflessioni sociologiche sul servizio di leva e volontariato» di M. Marotta - S. Labonia
7. «L'importanza militare dello spazio» di Carlo Bongiorno - Stefano Abbà  
Giuseppe Maoli - Abelardo Mei  
Michele Nones - Stefano Orlando  
Franco Pacione - Filippo Stefani
8. «Le idee di "difesa alternativa" ed il ruolo dell'Italia» di Francesco Calogero  
Marco De Andreis - Gianluca Devoto  
Paolo Farinella
9. «La "policy science" nel controllo degli armamenti» di Pierangelo Isernia - Paolo Bellucci  
Luciano Bozzo - Marco Carnovale  
Maurizio Coccia - Pierluigi Crescenzi  
Carlo Pelanda
10. «Il futuro della dissuasione nucleare in Europa» di Stefano Silvestri
11. «I movimenti pacifisti ed antinucleari in Italia. 1980-1988» di Francesco Battistelli  
Pierangelo Isernia - Pierluigi Crescenzi  
Antonietta Graziani  
Angelo Montebovi - Giulia Ombuen  
Serafina Scaparra - Carlo Presciuttini
12. «L'organizzazione della Ricerca e Sviluppo nell'ambito della Difesa» di Paolo Bisogno - Carlo Pelanda  
Michele Nones - Sergio Rossi  
Vincenzo Oderda



13. **«Sistema di Pianificazione Generale e Finanziaria ed ottimazione delle risorse nell'ambito Difesa»** di Giuseppe Mayer - Carlo Bellinzona  
Nicola Galippi - Paolo Mearini  
Pietro Menna
14. **«L'industria italiana degli armamenti»** di Fabio Gobbo - Patrizio Bianchi  
Nicola Bellini - Gabriella Utili
15. **«La strategia sovietica nel Mediterraneo»** di Luigi Caligaris - Kenneth S. Brower  
Giuseppe Cornacchia - Chris Donnelly  
James Sherr - Andrea Tani  
Pietro Pozzi
16. **«Profili di carriera e remunerazioni nell'ambito dell'amministrazione dello Stato»** di Domenico Tria - Tonino Longhi  
Arturo Cerilli - Andrea Gagnoni  
Pietro Menna
17. **«Conversione dell'industria degli armamenti»** di Sergio Rossi - Secondo Rolfo  
Nicola Bellini
18. **«Il trasferimento di tecnologie strategicamente critiche»** di Sergio Rossi - Fulceri Bruni Roccia  
Alessandro Politi - Sergio Gallucci
19. **«Nuove possibili concezioni del modello difensivo»** di Stefano Silvestri - Virgilio Ilari  
Davide Gallino - Alessandro Politi  
Maurizio Cremasco
20. **«Welfare simulation nel teatro mediterraneo»** di Maurizio Coccia
21. **«La formazione degli Ufficiali dei Corpi Tecnici»** di Antonio Paoletti - Arnoldo D'Amico  
Aldo Tucciarone
22. **«ISLAM: Problemi e prospettive politiche per l'occidente»** di Roberto Aliboni - Fausto Bacchetti  
Laura Guazzone  
Valeria Fiorani Piacentini  
Bianca Maria Scarcia Amoretti
23. **«Effetti sull'economia italiana della spesa della Difesa»** di Antonio Pedone - Maurizio Grassini
24. **«Atto Unico Europeo e industria italiana per la Difesa»** di F. Onida - M. Nones - G. Graziola  
G.L. Grimaldi - W. Hager - A. Forti  
G. Viesti
25. **«Disarmo, sviluppo e debito»** di C. Pelanda
26. **«Yugoslavia: realtà e prospettive»** di C. Pelanda - G. Meyr - R. Lizzi  
A. Truzzi - D. Ungaro - T. Moro

27. «Integrazione militare europea» di S. Silvestri
28. «La rappresentanza militare in Italia» di G. Caforio - M. Nuciari
29. «Studi strategici e militari nelle università italiane» di P. Ungari - M. Monesi - R. Lughari  
V. Ilari
30. «Il Pensiero Militare nel Mondo Musulmano», Vol. I di V. Fiorani Piacentini
31. «Costituzione della difesa e stati di crisi» a cura di Giuseppe de Vergottini
32. «Sviluppo, Armamenti, Conflittualità» di L. Bonanate, F. Armao, M. Cesa, W. Coralluzzo
33. «Il Pensiero Militare nel Mondo Musulmano», Vol. II di G. Ligios - R. Redaelli







**Il Centro Militare di Studi Strategici (CeMiss), costituito con Decreto del Ministro della Difesa, è un organismo interforze che promuove e realizza ricerche su tematiche di natura politico-strategico-militare, avvalendosi anche di esperti e di centri di ricerca esterni con i quali vengono conclusi convenzioni e contratti di ricerca; sviluppa, inoltre, la collaborazione tra le Forze Armate, le Università e i Centri di ricerca italiani e stranieri nonché con altre Amministrazioni ed Enti che svolgono attività di studio nel settore della sicurezza e della difesa; promuove la specializzazione di giovani ricercatori italiani; seleziona gli studi di maggiore interesse, fornendoli alla Rivista Militare che ne cura la pubblicazione. Un Comitato Scientifico, presieduto dal Ministro della Difesa, indirizza le attività del Centro; un Consiglio Direttivo ne definisce i programmi annuali. Direttore è un Generale (o Ammiraglio) di Divisione, assistito da un Comitato Esecutivo.**

**Quanto contenuto negli studi pubblicati riflette esclusivamente il pensiero del gruppo di lavoro e non quello del Ministero della Difesa.**